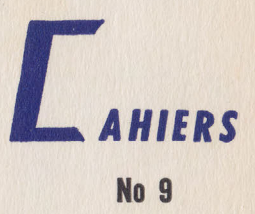
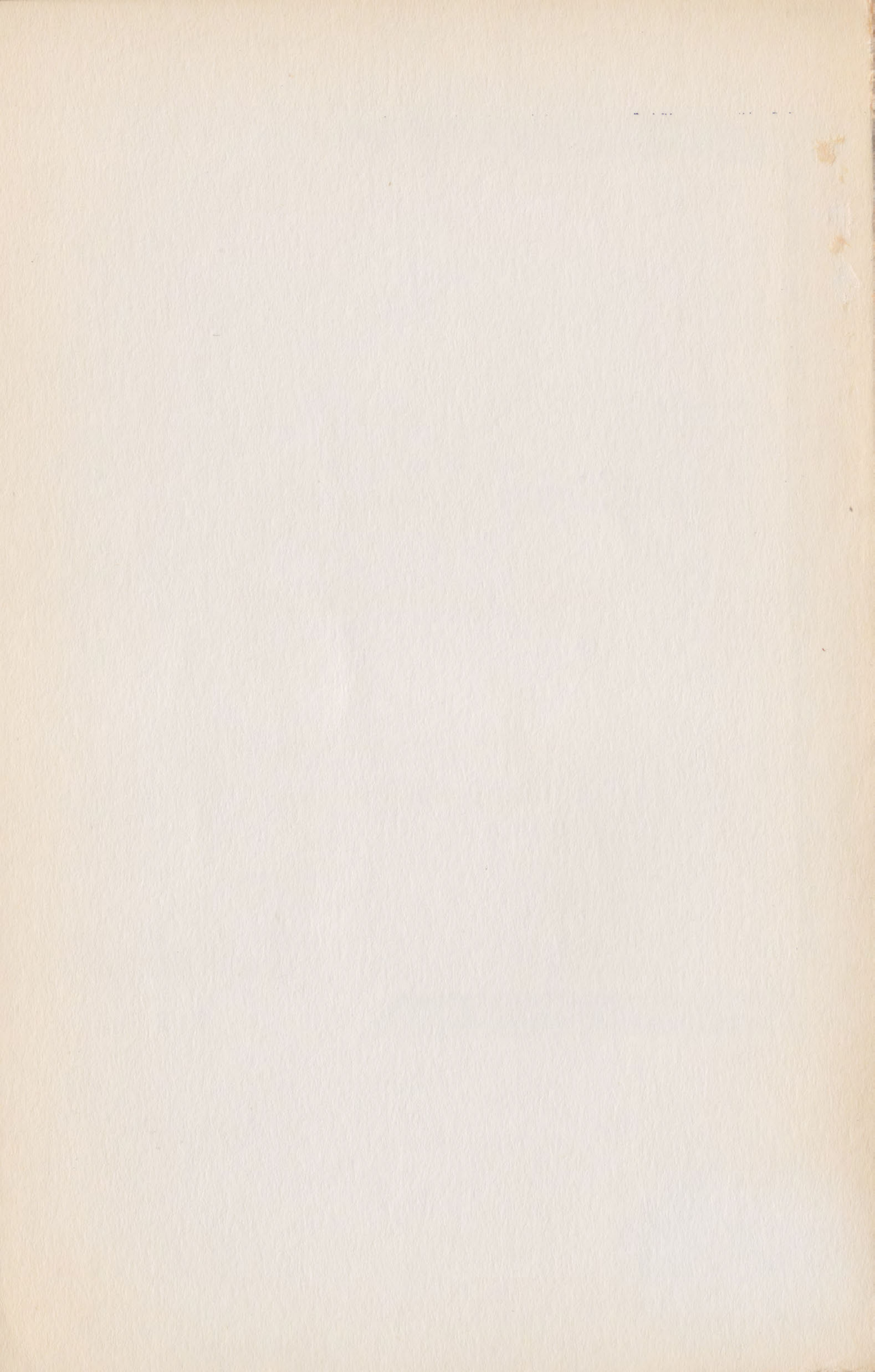
essais philosophiques

textes d'étudiants
en philosophie



No 9

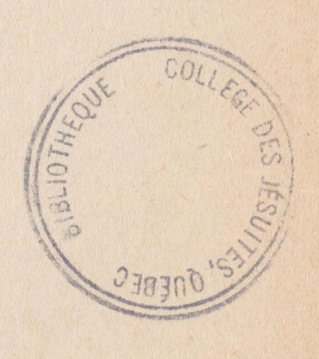
A. G. E. U. M.



essais philosophiques

cahier réalisé par des étudiants

de la faculté de philosophie



préface

Dans une des dernières livraisons du Quartier Latin, André Vidricaire écrivait que "la philosophie n'est pas pour les enfants". Pourtant, un philosophe, sûrement plus grave que lui, affirme en toute sérénité qu'elle est un "jeu". Assertion qui, à première vue, semblait plutôt contradictoire, à moins que, pour concilier les deux points de vue, on prétende qu'elle n'est pas un jeu comme les autres, qu'elle est un jeu réservé aux adultes. Cette observation se rencontre dans l'introduction à l'un des écrits de ce célèbre prisonnier que fut Boèce. Elle est de nul autre que de Thomas d'Aquin.

Ces vues, si fantaisistes paraissent-elles, sont justifiables, du moins si l'on s'en tient à la partie spéculative de la philosophie. Cette partie est en effet dotée de SUFFISANCE. Comme le jeu, elle comporte en soi son apport propre d'intérêt et de perfection. Elle est dispensée de faire appel au concours de quoi que ce soit d'autre qu'elle-même pour donner l'éveil et l'essor à l'esprit, pour le délivrer de l'ignorance et de l'erreur, pour l'éclairer, le bâtir et le consolider. Comme la recherche dans les sciences, elle tend à connaître en raison même de la perfection, de la culture et de l'achèvement que comporte le connaître. C'est le jeu pour le jeu. Elle est faite de gratuité; elle contient en soi sa vertu d'enrichissement. Elle apporte avec soi son lot de divertissement, de joie, de suavité et d'enchantement. Elle constitue l'humanisme sous sa forme la plus épurée.

Elle rappelle l'homme à lui-même: HOMINEM REVOCAT AD SEIPSUM. Elle l'incite à la reflexion; elle l'invite à rebrousser le chemin parcouru sous l'impulsion spontanée de ses forces vitales, à faire retour sur lui-même, à prendre conscience de ses aspirations tacites, de ses mécanismes profonds et à analyser les paysages qu'il s'est inconsciemment

dessinés. Elle le contraint à répondre à certaines questions qui sont radicales et déterminantes. Qu'est-ce que l'homme? Quelles sont ses origines et sa destination suprême? Quels rapports entretient-il avec son habitacle? Et que d'autres questions sur les assises premières de l'être humain! Et sous ce rapport, il n'est nullement abusif d'affirmer que la métaphysique et les autres parties de la philosophie spéculative constituent un humanisme ou une anthropologie.

Peut-être pensera-t-on que alors la philosophie ne sert à rien. A quoi nous pouvons répondre qu'elle dispense de penser par la tête des autres. Comme toute culture authentique, elle ne délivre pas seulement l'individu de ses tares originelles, mais l'enrichit dans ce qu'il détient de plus précieux en lui, à savoir son intelligence. C'est le plus haut titre de gloire de la philosophie spéculative que de se présenter comme une discipline libre, libérale, ne comportant qu'un négligeable coefficient d'"ustensibilité"; que de n'être subordonnée à aucun usage, à aucun emploi, à aucune servitude. Comme la musique, la poésie et le jeu, elle vaut par elle-même. En notre ère de technique et d'utilitarisme, où l'on revient à l'HOMO FABER, où l'on considère l'individu comme un "producteur", on oublie facilement que la dignité du "roseau pensant" réside en ses possibilités de connaître et de s'émerveiller. On sous-estime inconsciemment les possibilités de contemplation qui s'atrophient en lui. On ignore l'enivrement que procure le seul fait de connaître. Pensons un instant à l'extase des petits enfants à qui l'on raconte des récits ou des histoires. Représentons-nous ces "grands" enfants qui s'évadent dans un roman ou dans un film.

L'homme a un besoin congénital d'une provision de lumière pure et de vérité désintéressée. Il a, écrit Saint-Exupéry dans sa "Citadelle", besoin de la grande voie lactée et de l'étendue de la mer, malgré que ni les constellations ni l'océan ne lui servent de rien dans l'instant. Car qu'est-ce que servir? Et j'en connais qui ont longuement et durement gravi la montagne, s'écorchant aux genoux et aux paumes, s'usant dans leur ascension, pour gagner avant l'aube la cime et s'abreuver de la profondeur de la plaine bleue, comme l'on cherche l'eau d'un lac pour y boire. Et ils s'asseyent et ils regardent, une fois là, et ils respirent. Et le coeur leur bat joyeusement, et ils y trouvent un remède souverain à leurs dégoûts.

Et j'en connais qui cherchent la mer aux pas lents de leurs caravanes et qui ont besoin de la mer. Et qui, lorsqu'ils

arrivent sur le promontoire et dominent cette étendue pleine de silence et d'épaisseur, respirent l'âcreté du sel et s'émerveillent d'un spectacle qui ne leur sert de rien dans l'instant, car on ne saisit point la mer. Mais ils sont lavés dans leurs coeurs de l'esclavage des petites choses.

Les grandes vérités, péniblement arrachées au mystère de la nature et à ce mystère encore plus grand et plus dramatique qui est enfoui dans l'être humain, sont comme le ciel intérieur du philosophe, comme ses constellations et ses galaxies. Il rapporte de leur découverte et de leur contemplation une béatitude secrète et indicible. La demeure de sa conscience en est changée: il a trouvé une ouverture, une issue, un chemin, une route royale.

On ne pourra encore s'empêcher de constater que certains jeux produisent dans le corps des effets bénéfiques. Ils résultent en force, vigueur et santé. Ce que nous nous garderions de nier. Les efforts qu'exige du philosophe et du sportif l'atteinte de leurs objetifs ne sont pas perdus. Ils s'accumulent et se vitalisent; ils constituent un apport à la formation du corps, du caractère et de la personnalité.

Enfin et hors de tout doute, on prétendra que je m'attarde à des notions vétustes et dépassées. N'est-il pas acquis depuis Kierkegaard que la philosophie est mise en "situation", qu'elle est "engagement" et "vécu"?

Il serait en effet dommage que le résultat le plus net de la philosophie se limitât à un développement purement cérébral. Une spéculation qui ne conduirait à aucun engagement serait futile et irrémédiablement vouée à la caducité. Surtout à notre époque, qui est particulièrement caractérisée par l'instabilité et la mouvance, où le rythme évolutif est de jour en jour accéléré. Et il est heureux que, faisant une pause dans le domaine de l'abstraction, on ait mis l'accent sur l'engagement. Dans les périodes de crise, il est impérieux d'éveiller les consciences et d'intimer à chacun d'apporter son appoint; il est impérieux qu'on prenne solidairement en main la "situation". Mais possède-t-on la certitude que cette conception, prétendue moderne, est moins vétuste que la première? N'y a-t-il pas déjà assez longtemps qu'on a découvert que l'homme se trouvait toujours en situation, que son être se formait dans des milieux cahoteux et diversifiés, que son existence se déroulait dans des "conditions" contingentes, floues, variables, et imprévisibles? N'y-a-t-il pas longtemps que l'on s'est aperçu que la teneur des démarches et des agissements de l'individu - lesquels sont la substance même des disciplines pratiques, - n'est que ma-

tière contingente? N'est-ce pas Aristote, n'est-ce pas Cicéron qui prétendaient que la source et le théâtre de la contingence sont logés au coeur même de l'être libre. On se souvient sans doute de ce vers tiré de la RHETORIQUE du dernier et appris par coeur sur les bans du collège: QUIS, QUID, UBI, QUIBUS AUXILIIS, CUR, QUOMODO, QUANDO. QUIS: le sujet de l'action avec sa liberté, mais quelle liberté? Liberté faible, liberté énigmatique, liberté problématique, liberté soumise à toutes les "conditions humaines", liberté destinée à des hautes réalisations, mais gênée dès le départ par des facteurs physiques, sociologiques, biologiques, psychologiques et les autres. Et l'exercice de la liberté dans un monde fait de déterminismes plus ou moins flexibles, plus ou moins assouplis, n'est-ce pas là le VECU, le vécu quotidien.

Quant à l'"engagement", il a lui aussi des racines historiques assez profondes pour avoir eu le temps de mûrir et de vieillir. Il s'est écoulé un certain nombre de siècles depuis que les stoïciens exhortaient à l'engagement coûte que coûte, formulant ainsi les premières positions d'un volontarisme plus ou moins aveuglé. Et que d'autres ont souligné que l'une des marques de la grandeur de l'homme consistait dans son sens de la responsabilité! Que d'autres ont relevé que la condition de son authenticité réside dans sa fidélité aux impératifs qui émergent des couches les plus profondes de son être!

En raccourci, toute philosophie est moderne; toute philosophie est de son temps, toute philosophie comporte un dosage d'universalité et de relativité. Comme tout vivant, elle résulte de l'équilibre de deux fonctions: l'une de conservation et l'autre d'évolution. Il lui incombe de s'adapter, mais il lui incombe encore davantage de demeurer une discipline propre, autonome, penchée sur ses problèmes à elle, pourvue de ses lois et de ses méthodes. Il n'y a pas d'adaptation ni de relativisme purs, pas plus qu'il n'y a d'universalité pure, si ce n'est dans la pensée.

Que Dieu nous garde donc de penser que toute philosophie ne conduit pas d'une façon plus ou moins lointaine à l'engagement. Il nous paraît toutefois pertinent qu'un être présumé raisonnable s'enquiert avant de se risquer dans l'aventure humaine, qu'il sache qui s'engage, à quoi il s'engage et pourquoi il s'engage. L'authenticité de l'engagement requiert qu'il ne soit pas fait au hasard.

La lumière délivre toujours de quelque façon. Les découvertes les plus platoniques des sciences ont fini, en vertu du

jeu mystérieux d'une sorte de gravitation, par pénétrer profondément dans nos vies. On en trouverait des milliers d'exemples. Pensons seulement à celles de Pasteur: Il n'en va pas autrement en philosophie. Tôt ou tard elle modèle nos vies. Aristote se plaisait à dire de la métaphysique qu'elle était "architectonique". Ce qu'on pourrait traduire en énonçant qu'elle fournit à l'existence humaine ses charpentes et ses lignes de force. Les modernes ne disent pas autrement quand ils affirment que "les civilisations sont l'incarnation d'une métaphysique" et que les conflits actuels sont sans fond, attendu qu'ils surgissent d'oppositions qui sont d'ordre métaphysique.

Nous croyons sincèrement que le souci d'engagement et de rénovation ne saurait nous dispenser de méditer les grands livres de pensée et de vie. Et la liste de ces livres ne s'ouvre pas ainsi que nous le faisait observer un éminent professeur français, avec Hegel. Avant lui, il y eut un certain nombre de génies dont les oeuvres sont des potentiels philosophiques inépuisables. Quelques-uns, dont Platon, Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin ont légué au monde occidental un patrimoine de doctrines dont il ne saurait se passer sans qu'il se résigne à perdre les éléments caractéristiques de sa culture. Et ces oeuvres qui sont à l'origine de nos modes de penser et de vivre, s'il appartient à l'historien de les étudier dans leurs incidences, dans leur relativité, dans leurs contingences de toutes sortes, il appartient, en revanche, au philosophe de les regarder de l'intérieur, dans leur inspiration et le mouvement, d'en dévoiler le contenu, d'en analyser et d'en critiquer les données, de mettre à jour l'enchaînement des idées, leur ordre, leur valeur de vérité. Peut-être mettra-t-on en doute qu'il y ait une philosophie et une vérité, mais alors . . . Pourrait-on par hasard imaginer qu'on pourrait en écrire l'histoire?

Ces quelques réflexions qui auront l'heur de plaire à d'aucuns et le malheur de déplaire à d'autres, sont livrées en guise de préface à un cahier de philosophie entièrement composé par les étudiants de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal. Ce cahier dont nous ignorons le contenu, marquera une étape. Dans le passé, la faculté a surtout vécu du dévouement et du labeur de ses professeurs; et voilà que les étudiants entrent en lice et apportent à l'avancement de la pensée philosophique l'apport de leur contribution. Nous l'accueillons avec joie et nous avons l'assurance qu'il sera fructueux.

LOUIS LACHANCE, O.P.
Doyen.

présentation

Si le journal se prête mal aux écrits philosophiques, s'il est normal, par ailleurs, que l'étudiant ne possède l'expérience qu'exigent de lui la revue spécialisée ou la maison d'éditions, le jeune philosophe ne demeure pas, pour cela, moins épris d'un besoin de communiquer avec ses semblables.

Les Cahiers de l'A.G.E.U.M. offrent aux textes ici réunis les cadres souples qu'ils nécessitent. Ils présentent l'avantage de ne rien vouloir réduire à l'intérieur d'un thème unique ou d'une structure déterminée, et laissent ainsi aux auteurs la plus entière liberté.

Aucun plan préétabli n'a guidé l'élaboration du cahier. Une condition fut cependant exigée des textes présentés: celle de refléter, à travers une forme philosophique, une préoccupation personnelle.

Signaler la présence du philosophe, poser le problème de sa nécessité et du rôle qu'il est appelé à jouer parmi nous, ce sont là, autant d'interrogations que ce cahier tente de soulever.

JOHANNE LESSARD

philosophie et quotidienneté

paul chamberland

> *"Connaître et savoir pour connaître et savoir, c'est là le caractère principal de la science qui a pour objet le suprême connaissable: en effet, celui qui préfère connaître pour connaître choisira avant tout la science par excellence." (1)*
>
> *Aristote*
>
> *"Est-ce que tu t'imagines que tu pourras vivre toute ta vie entre parenthèses ?" (2)*
>
> *Sartre*

INTRODUCTION

Aux temps des mythes, l'homme tire le sang de sa pensée du soleil, de la foudre, des forêts, des fleuves, de la terre; il vit dans l'immédiateté de sa relation à la nature, il est perdu dans le paysage de ses courses et de ses chasses. Mais lorsque s'immisce, entre la nature et l'homme, la faille imperceptible du miroir, l'Autre surgit pour révéler la conscience à elle-même. Le miroir, c'est l'irruption de la réflexion, c'est l'homme qui se reconnaît par le malaise de la distance qui le sépare des choses: premier frisson du néant dans la conscience, cette scission au sein du soi est dès lors vécue comme condition d'exil: l'homme cherche à retourner à l'indivision primitive de l'Etre. Il y échoue et substitue à ce projet la vision d'une Totalité originelle et actuelle, conçue comme lien ou fondement de toutes choses.

La philosophie, du moins dans sa conception occidentale, naquit de cet "étonnement" devant l'Autre; on peut en résumer le sens en la définissant comme la recherche de l'Identité. Exigence d'une pensée affranchie du mythe, la philosophie se veut, à son sommet, une démarche guidée par les "questions éternelles", telles que codifiées par des siècles de réflexion sur le réel; elle est désintéressée, c'est-à-dire qu'elle nie toute volonté de pouvoir et d'efficacité sur le plan de l'action quotidienne et se dévoue à l'Etre selon une attitude de pure con-

templation. Elle s'achève dans la vérité saisie comme absolu, comme pure présence de l'Etre à lui-même par la transparence de l'intelligence purifiée de toute concupiscence.

Mais voici qu'un autre souci vient déranger cet équilibre vertical de la pensée, vient dénoncer ce pur désintéressement comme une évasion au sein de l'Idée, une déréalisation de l'homme au profit d'un imaginaire absolu; une trahison de la conscience. Désormais, la philosophie doit progresser en accord avec les conditions d'existence de l'homme concret. Elle doit être située et engagée.

Que devient alors la philosophie? Ou plutôt que doit-elle devenir dans le mesure où elle survit? D'aucuns peuvent répondre que la seconde exigence trouve une réponse satisfaisante dans l'appareil des sciences modernes et particulièrement des sciences de l'homme; et cela d'autant mieux que l'on considère de plus en plus la science comme un savoir-faire, relevant davantage du pouvoir que du connaître. Mais s'il en était ainsi l'on verrait mal comment la philosophie se serait perpétuée, - sinon comme une esthétique de la pensée pure, forme subtilement dégradée du désintéressement passionné des anciens et des classiques - alors qu'en fait, elle ne cesse de faire problème et de susciter nombre de polémiques.

Les deux exigences dont j'ai fait état ci-dessus demeurent-elles à jamais irréconciliables? Cette opposition ne surgirait-elle pas plutôt à la faveur d'une ambiguïté difficilement repérable parce qu'étroitement inhérente à la pensée occidentale jusqu'à maintenant, comme l'un de ses postulats inconscients? Alors c'est à une conception nouvelle de l'homme qu'il faudrait subordonner cette question; et cette conception ne peut être que révolutionnaire puisqu'elle surgit sur la mise en question des exigences essentielles de la philosophie et du savoir en général, sur la mise en question de la philosophie même comme mode de conscience et d'action humaines.

Avant de discuter les deux termes de l'alternative (si l'alternative est inévitable), il faut s'arrêter sur cette distinction, simpliste en apparence, mais qui pourrait recéler une divergence d'orientation: philosophie et philosophe. Il serait intéressant d'étudier la philosophie comme fait; on serait peut-être amené à penser, comme Sartre, qu'il n'y a pas *la* philosophie mais *des* philosophies. Mais cela ne concerne pas directement notre sujet; qu'il suffise d'affirmer que la philosophie, à ce niveau, forme l'ensemble des questions premières, portant sur les êtres, et en particulier sur l'être de l'homme, posées dans les limites d'une méthodologie définie et constituant la

trame de la pensée des grands philosophes. Est-ce à dire que la philosophie se définit, au moins partiellement, par les philosophes? Ce problème sera abordé mais de biais dans le corps de cet article. Ce qui nous intéresse c'est de faire porter l'attention sur le philosophe. Plus précisément sur le fait que la philosophie se définit *aussi* comme une activité, parmi d'autres, d'un homme situé dans l'espace et le temps, donc définie par un ordre a-philosophique et surtout quotidien (puisque cet homme qui philosophe est aussi un homme qui mange, dort, aime, remplit ses loisirs, noue des relations individuelles et sociales, poursuit des activités concrètes, à quelque niveau que ce soit). On nous objectera que tout cela, formellement, est étranger à l'activité philosophique, et c'est incontestable; mais il reste à savoir si la philosophie se développe comme activité auto-suffisante à l'intérieur des limites où l'astreint sa définition formelle. Je laisse, pour le moment, la question en suspens parce que, centrale à nos préoccupations, elle fera l'objet des discussions ultérieures. J'ai voulu simplement insister sur le fait que la philosophie est relative à l'activité de l'homme-philosophe.

I. - La philosophie, recherche désintéressée de la vérité.

Revenons à l'examen des exigences, apparemment contradictoires, qui déchirent la conscience philosophique actuelle. Peut-être n'y a-t-il pas de solution, du moins de solution purement théorique. A moins d'estimer une solution que de nier l'une des exigences au profit de l'autre ou de les réunir dans une dialectique formelle et vide. Le chemin le plus ardu ne serait-il pas le plus sûr: vivre cette contradiction jusque dans l'unité d'un même projet? Alors la philosophie tirerait sa définition et sa mesure de ce projet. Mais analysons, pour l'instant, la première de ces deux exigences.

La fin de l'activité philosophique comme visant un savoir désintéressé et total réside dans la vérité, la Vérité qui est une coïncidence entre l'esprit et l'être, une "adéquation". Elle se rélève dans l'intelligibilité de la forme pure ou dans l'idée claire et distincte. On conçoit que nul "intérêt" ne vienne ternir l'éclat de la pure lumière spirituelle: l'homme se nie ici comme noeud de besoins et de désirs pour coïncider au présent a-temporel de l'esprit, il s'établit comme silence nécessaire à la contemplation.

Ce désintérêt total est en fait l'intérêt absolu de l'homme pour lui-même, mais fondé sur la suppression tacite de tout intérêt concret et individuel, de l'ordre du temps et de la mul-

tiplicité terrestres. La vérité est le lieu de l'absolu humain; la philosophie antique et classique prétend s'y établir directement en habitant le pur intelligible, dans une immédiateté de la conscience par rapport à elle-même; elle rejettera au néant et à l'inintelligible les régions de l'existence humaine et de l'être naturel qui se refuseront à l'effort de déduction universelle à partir des raisons premières. On n'arrive pas vraiment à cette première saisie de l'existence qu'est le sentir de l'absurde; seul un Pascal frôlera ces abords, en l'éprouvant jusqu'au vertige. Mais il se réfugiera dans le projet vertical du pari.

La pensée métaphysique prend sa racine existentielle - il en faut bien une puisque c'est, dans son actualité, la pensée d'un homme - dans des expériences privilégiées que l'on peut imaginer comme des "visites" de l'Etre. Elles sont rares et tendent à tenir, comme telles, dans l'instant; de nature, une telle expérience tire celui qui la vit hors de son monde quotidien. D'ailleurs, dès le début, il n'en prend conscience que par le discours abstrait qu'il élabore à partir de cette illumination.

Parménide parvient à échapper au cauchemar de la multiplicité en découvrant, dans l'intuition de la sphère pleine, l'apaisement de l'Identité. Platon croit sauver l'Identité en la réservant aux "formes" intelligibles qu'il réalise dans un monde séparé, immuable. Aristote, formé par son maître dans l'habitude de la "Science", s'"étonne" face aux divers aspects de la réalité sensible et s'empresse de les ramener à un ordre qui tire toute sa raison des premiers principes intelligibles.

Ce qui surgit de radicalement neuf chez Descartes, c'est la découverte du sujet en tant que source et centre de la pensée; mais le sujet pensant est toujours sujet pensant d'un monde intelligible, d'idées claires analogues à celles de la philosophie traditionnelle. A partir de Kant, qui, le premier, introduisit au coeur de la philosophie la pensée de la finitude en affirmant l'irréductible incogniscibilité de l'en-soi nouménal, le mouvement philosophique oscillera entre l'exigence de la vérité absolue, de l'intelligibilité totale et le souci de reprendre au fondement la philosophie, par la considération de la finitude de l'homme et de l'être naturel. Cette recherche de l'Identité, recherche qui fait de la vérité un immuable absolu et de l'homme le lieu silencieux et désintéressé de la vérité, se fonde sur ce postulat que la vérité est le redoublement d'un ordre du réel statique, hiéarchique, éternel où chaque être parti-

cipe à l'intelligibilité du Principe par son impérissable essence; la vérité, comme terme inaliénable, astreint l'homme à retracer les lois de cet ordre jusqu'à la connaissance des raisons premières. Et la perfectibilité de l'homme trouve alors son sens dans un retour à l'immobilité, à l'actualité incorruptible de la Source; elle est négation du mouvement puisque le mouvement trouve sa vérité dans la Substance.

L'aventure de la science moderne a fait perdre du terrain à cette conception statique et harmonique du réel et, par conséquent, à cette idée d'une vérité immuable et que l'on rejoint, en droit, à n'importe quel moment de la durée. L'idée de progrès, née dans le cadre de l'évolutionnisme, et appliquée au fait de l'histoire humaine, a conduit la conscience moderne à rejeter la recherche de la vérité conçue comme un contenu de pensée inchangeable, pour lui substituer la notion de vérité conçue comme dépassement perpétuel de l'homme. La perfectibilité humaine trouve maintenant sa vérité dans le devenir qui l'entraîne à travers l'histoire et le distingue de l'être naturel par un double mouvement d'arrachement à la nature et de maîtrise des énergies cosmiques. L'homme est l'être qui s'élance toujours au-devant de soi, qui se définit par son projet, qui est ce qu'il n'est pas - il n'a pas d'essence, écrit Sartre. La loi de l'être n'est plus statique et hiérarchique, mais dynamique et dialectique.

II. - La philosophie, conscience d'un moment historique.

Nous voici confrontés à la seconde exigence qui, dans un bref aperçu, nous paraît antithétique à la première. Certes, si en se définissant comme essentiellement reliée aux situations historiques, la philosophie le fait immédiatement contre la recherche d'une vérité absolue, on n'entrevoit guère de réconciliation possible. Il reste à savoir s'il en est ainsi, véritablement.

Le mythe d'une objectivité absolue, lui, semble bien mort. La science, en débouchant dans la relativité, a renoncé à fournir du monde une image exactement semblable; elle reconnaît le coefficient observateur présent au donné. Elle cherche moins à savoir, au sens fort du mot, qu'à vérifier et à prévoir. Les philosophies contemporaines ont montré à l'envi que l'objet et le sujet sont intimement reliés et se constituent en quelque sorte, mutuellement. Kant avait déjà dénoncé cette présence du sujet à la constitution de l'objet, mais c'était au profit de l'objet, en définitive, puisque le sujet payait cette initiative en devenant inconnaissable à lui-même d'une façon

immédiate, intime, transobjective, le je transcendantal se réduisant à n'être que ce pouvoir de liaison du donné, constitutif de l'objet. La phénoménologie, et tout d'abord avec Husserl, attira l'attention sur la relation même qui distingue dans le sujet et l'objet deux pôles du réel; elle a donné une primauté ontologique à cette relation dont le phénomène est le noeud. En fait, l'objectivité demeure une exigence de la connaissance mais comme liée à l'attitude du sujet qui "dévoile" l'objet; c'est le sujet qui, en faisant droit à l'objet, lui confère un sens, tout objet n'étant que pour une conscience.

Une conséquence directe de cette méthode et de cette doctrine est la reconnaissance de ce fait que l'homme est un être ouvert sur un horizon de monde, un monde d'objets qui sont contemporains de son surgissement comme ouverture au monde; l'homme est donc partie d'un univers situé dans l'espace-temps, un univers culturel où il rencontre déjà l'homme, et la nature à travers l'humain. S'il peut accéder à une forme d'absolu ce ne peut être qu'à partir de sa position au sein du monde phénoménal, le phénomène étant l'unité vécue, actuelle, du sujet et de l'objet.

Des penseurs contemporains, de tendances diverses, sont amenés de plus en plus à faire porter leur réflexion sur le langage, le langage qui est l'instrument même de la philosophie. Nous venons tout juste de voir que l'homme atteignait la réalité à travers un horizon culturel; or le langage est précisément un fait culturel, il est même l'instrument majeur de toute culture. Aussi, dans cette perspective, la philosophie, parce qu'elle s'élabore dans un langage qui est toujours une langue donnée, apparaît au départ "conditionnée" par la culture où ce langage s'enracine. De là à dire que toute philosophie se réduit à n'être que l'une des expressions de la culture d'où il surgit, il y a une marge très grande; et l'histoire de la philosophie suffit à en offrir le démenti. Cependant il est inévitable qu'une démarche philosophique, si universelle soit-elle par ailleurs, conserve la signature de son emplacement culturel, que sa visée générale est au départ orientée par les "valeurs" propres de cette culture, ne serait-ce que sur le mode de l'opposition. Mais sa situation n'implique pas, de soi, une fermeture radicale sur l'absolu; aucune philosophie, pourtant, ne pourra prétendre à découvrir et à donner une formulation de cet absolu qui ne soit située, donc qui ne comporte une dimension relative: elle est indélébilement marquée de finitude dans le mouvement de dépasser cette finitude.

La nature du langage contient ce mouvement de dépasser;

il est déjà dépassement de la situation, des limites de la perception.

> "Je ne suis donc pas seulement regard situé, mais vouloir-dire et dire comme transgression intentionnelle de la situation; dès que je parle, je parle des choses dans leurs faces non perçues et dans leur absence . . .
>
> "Le langage transmet, non la perspective finie de ma perception, mais le sens qui transgresse en intention ma perspective; le langage transfère la visée, non la vision." (3)

Ainsi l'on peut dire qu'au départ toute philosophie, parce qu'instaurée au sein du langage est liée à une perspective mais que, par le langage même, elle peut transgresser la perspective. Le langage est instrument d'universalisation: il surgit dans ma relation à autrui, il est ce en quoi je communique avec l'autre, il est ce par quoi j'arrive à la notion même d'homme. Aussi, bien que surgissant à partir d'une perspective, la philosophie n'est pas vouée au "perspectivisme". Reliée à un moment historique, une philosophie ne peut se réduire à ce moment, s'expliquer par lui ou en être le pur décalque dans la conscience.

> "Plutôt qu'à "expliquer" une philosophie, l'approche historique sert à montrer l'excès de sa signification sur les circonstances, et comment, fait historique, elle transmue sa situation de départ en moyen de la comprendre elle-même et d'en comprendre d'autres." (4)

Il faut dire plus, et d'une façon plus radicale. Nous sommes toujours immergés dans l'histoire, et le devenir de la pensée n'est pas séparable du devenir historique. Le devenir de l'homme engagé dans des tâches concrètes est inhérent au devenir de l'esprit, qui ainsi ne s'installe pas au sein d'une durée transcendante à notre durée concrète. C'est du même mouvement que nous forgeons notre culture et que nous nous portons vers la vérité; c'est une même conscience qui construit et qui pense: ces deux activités traduisent et permettent la promotion de l'homme.

> "Entre cette histoire qui chemine toujours du positif et ne se surmonte jamais dans la négation *pure* - et le concept philosophique qui ne rompt jamais ses liens avec le monde, les rapports sont aussi étroits qu'on voudra, non qu'un même sens sans équivoque habite le rationnel et le réel, comme Hegel et Marx, de différentes manières, le pensaient, mais parce que le "réel et le "rationnel" sont découpés dans la même étoffe,

qui est l'existence historique des hommes, et que par elle le réel est, pour ainsi dire, *promis* à la raison." (5)

Voilà la condition du philosophe. Et l'on peut bien dire en vérité qu'il est philosophe dans la mesure où il fait coïncider l'effort de sa pensée au devenir de la conscience de sa culture. Cette démarche est pour lui condition d'universalité; sinon, il se livre à l'inessentiel, à l'imaginaire: s'il veut construire une pensée qui se définit hors de sa situation, il s'échappe hors de l'histoire, il manque le moment qui lui est assigné pour apporter au devenir de l'homme l'éducidation conscientielle de ce moment.

> "On n'entre pas au Panthéon des philosophes pour s'être appliqué à n'avoir que des pensées éternelles, et l'accent de vérité ne vibre jamais si longtemps que quand l'auteur interpelle sa vie . . .
>
> "Les philosophies du passé ne survivent pas dans leur esprit seulement, comme moments d'un système final. Leur accès à l'intemporel n'est pas l'entrée au musée. Elles durent avec leurs vérités et leurs folies, comme entreprises totales, ou elles ne durent pas du tout . . .
>
> "Il n'y a pas *une* philosophie qui contienne toutes les philosophies; la philosophie tout entière est, à certains moments, en chacune. Pour reprendre le mot fameux, son centre est partout et sa circonférence nulle part". (6)

En fait, le philosophe ne peut échapper à sa situation. Ou il la contestera, et ce peut être alors en ce qu'il prend conscience d'une mutation rendue nécessaire par l'état de cette situation même, et le philosophe aide alors ses contemporains à accéder à la vérité de leur devenir. Ou il la justifiera, à tort ou à raison, et dans ce dernier cas il contribuera à sauver les éléments vivants et nécessaires à l'état de sa culture à ce moment. Mais si un philosophe entend s'isoler, nier abstraitement et pour lui seul, la situation contemporaine, il se fera, inconsciemment même, le collaborateur de ceux qui ont tout intérêt à retarder la rénovation de la société où ils sont les privilégiés, et, réactionnaire, il passera à côté des éléments révolutionnaires qui surgissent au moment d'une transmutation irréversible de sa culture.

L'on voit déjà se préciser des éléments de solution quant à la réconciliation des deux visées qui nous paraissent fonder la démarche philosophique. Cela se résumerait ainsi: recherche d'un absolu conçu comme réponse totalisante à la conscience d'une époque, d'une culture. Telle quelle, la formule

demeure vide et formelle: elle ne vaut que comme norme à une interrogation plus pratique: quelle est la vocation et la nature de la philosophie dans la situation contemporaine? (7)

III. - La philosophie, conscience et salut de la quotidienneté.

Nous sommes maintenant portés au seuil de l'interrogation contemporaine. La philosophie est ce que les philosophes la font. Le recul historique nous permet d'évaluer les philosophies passées en regard de leur époque, de dégager avec sérénité les liens qui la rattachent à son temps. Mais le philosophe plongé dans l'immédiat du présent *ne sait pas* ce qu'est sa philosophie, ou plus précisément *ce qu'elle sera,* parce qu'il est projeté, il se projette vers l'avenir; et l'avenir, pour l'homme, est toujours *ce qu'il fait,* l'avenir c'est l'espace de sa liberté, de sa responsabilité. Et ce projet individuel est lui-même étroitement relié au projet de la collectivité, de la culture où il prend naissance et élan. Ils se déterminent mutuellement.

La question d'objectivité, ici, ne peut que s'inféoder à la détermination mouvante des libertés; face à l'avenir, l'homme ne peut être que partial puisque l'avenir, comme dimension de sa liberté, de son projet, est ce qui l'intéresse au plus haut point: son être même, qu'il lui appartient de déterminer. Et nous qui sommes engagés dans ce mouvement d'autodétermination, nous ne pouvons nous retrancher dans une rassurante objectivité: ce serait manquer à notre tâche la plus urgente. Certes, nous devons compter avec le passé - nous n'avons d'ailleurs pas le choix - mais c'est dans la mesure où le passé est ce à partir de quoi nous nous affirmons; c'est dire qu'il doit être nié dans la mesure où nous voulons être. Et je cite une phrase du peintre Paul-Emile Borduas - phrase mise en exergue par Pierre Vadeboncoeur dans son essai "La ligne du risque" - elle apporte une formulation vigoureuse aux affirmations qui précèdent.

> "Le passé dut être accepté avec la naissance, il ne saurait être sacré. Nous sommes toujours quittes envers lui." (8)

Il convient tout d'abord de signaler la nette différence des situations historiques qui différencient la position du philosophe actuel en regard des philosophies de l'antiquité et de l'époque classique. Ceux-ci étaient en général favorisés - je parle d'un climat - par la société où ils vivaient: leur situation aisée en faisait de grands oisifs qui pouvaient s'adonner à la philosophie comme à un luxe; d'ailleurs, attachés à la classe

possédante, quand ils n'en faisaient pas partie, ils en partageaient aussi la mentalité, parfois jusqu'à s'en faire les défenseurs, sincères ou pas, et participaient de cet esprit que caractérise bien le terme d'"arts libéraux"; ils estimaient la philosophie comme une activité désintéressée, un savoir qui n'a de justification qu'en lui-même.

Cette situation faite au philosophe d'alors n'aurait pu être que ce qu'elle était. C'est à la perpétuation d'un tel ordre et aux philosophies qui lui sont conséquentes qu'il faut s'attaquer, comme à une aliénation de la conscience. En ce sens il faut juger comme "mystifications" des philosophies actuelles qui voudraient perpétuer sans plus celles-là, comme "mystificateurs" ceux qui veulent y retourner, au mépris des questions, souvent angoissantes, posées à la conscience contemporaine.

Ce qu'il faut dénoncer, par là, me semble, avant tout, ce savoir "désintéressé" dans la mesure où il traduit, où il trahit une désaffection vis-à-vis des situations, cette volonté d'immortalité qui entend figer les problèmes dans un impraticable intemporel, dans de fantomatiques arrière-mondes, et qui, en fait, arrache la conscience aux véritables interrogations, celles qui l'assaillent surgies des conditions du monde réel où l'homme est engagé, pour son édification ou pour sa perte.

Ce n'est pas qu'il faille rejeter les philosophies passées, et je dirais que c'est en tant même qu'elles sont passées qu'elles conservent leur valeur: en tant que situées par rapport à leur moment historique, elles témoignent du devenir de l'homme, de son travail sur la nature et sur lui-même, de la conscience qu'il prend de ce travail.

Que l'on considère seulement la condition de l'intellectuel occidental contemporain. Situé entre la bourgeoisie qui le fait vivre et le prolétariat vers lequel il est jeté malgré tout, puisqu'il ne peut échapper à cette dialectique de classe qui qui entraîne le prolétariat sur l'avant-scène de l'histoire, dialectique dont il doit se faire la conscience actuelle - il doit reconnaître sa situation, l'assumer et savoir que, ce faisant, il prend sa part de responsabilité dans la communauté où il agit. Lui-même n'est-il pas la plupart du temps un salarié, et ne s'insère-t-il pas ainsi, très concrètement, dans le régime de travail qui caractérise la société contemporaine occidentale?

Qu'il le veuille ou non, il n'échappe pas à la situation. Le croire c'est adapter une attitude de "mauvaise foi". On peut lui appliquer ce que Sartre affirme des écrivains.

"Puisque l'écrivain n'a aucun moyen de s'évader, nous

voulons qu'il embrasse étroitement son époque . . . " (9)
"Nous ne voulons rien manquer de notre temps: peut-être en est-il de plus beaux, mais c'est le nôtre; nous n'avons que *cette* vie à vivre, au milieu de *cette* guerre, de *cette* révolution peut-être . . ."
"Nous sommes convaincus, au contraire, qu'on ne *peut pas* tirer son épingle du jeu . . .
"L'écrivain est *en situation* dans son époque: chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi . . .
"Puisque nous agissons sur notre temps par notre existence même, nous décidons que cette action sera volontaire." (10)
"Nous écrivons pour nos contemporains, nous ne voulons pas regarder notre monde avec des yeux futurs, ce serait le plus sûr moyen de le tuer, mais avec nos yeux de chair, avec nos vrais yeux périssables." (11)
"Chaque époque découvre un aspect de la condition humaine, à chaque époque l'homme se choisit en face d'autrui, de l'amour, de la mort, du monde . . .
Ainsi, en prenant parti dans la singularité de notre époque, nous rejoignons finalement l'éternel et c'est notre tâche d'écrivain que de faire entrevoir les valeurs d'éternité qui sont impliquées dans ces débats sociaux ou politiques." (12)

Cette dernière citation nous indique déjà ce qui peut être le rôle du philosophe contemporain confronté à la double exigence de se situer et de faire droit à l'impératif d'un certain absolu. L'on peut dire que c'est d'une conscience aiguë des conditions de vie et d'être des hommes de son temps qu'il recevra l'orientation dans la compréhension et l'expression des "valeurs d'éternité"; il ne saurait, du moins, en être autrement, s'il veut, en tant que philosophe, communiquer ce surcroît de conscience qui permette à ses contemporains d'accéder à leur liberté, à leur définition nouvelle.

Cela rejoint, de nouveau, une définition de la métaphysique que Sartre propose un peu plus loin, dans "Situations II".

"La métaphysique n'est pas une discussion stérile sur des notions abstraites qui échappent à l'expérience, c'est un effort vivant pour embrasser du dedans la condition humaine dans sa totalité." (13)

La philosophie s'institue comme un essai de totalisation appliquée à la condition humaine vécue, pour ainsi dire, de l'intérieur, "comprise". C'est dire qu'il faut éprouver avant de réfléchir, s'identifier à la condition des hommes de son temps,

s'y reconnaître, pour que l'effort de conscience philosophique surgisse comme le mouvement par lequel s'affranchissent et se rénovent les hommes et leur culture. Appelons cet effort une "praxis" et définissons la philosophie comme le mouvement même de la conscience engagée dans cet essor.

> "La praxis comme action dans l'histoire et sur l'histoire, c'est-à-dire comme synthèse de la relativité historique et de l'absolu moral et métaphysique, avec ce monde hostile et amical, terrible et dérisoire qu'elle nous révèle, voilà notre sujet." (14)

La philosophie ainsi définie comme praxis vise à établir un nouvel humanisme. Ou, plus radicalement, vise à proposer le modèle d'un homme nouveau. Sa première démarche en ce sens doit être humble - celle d'un "empirisme philosophique": se former à l'école des faits; rechercher ce qui est aliénant dans la condition faite aux hommes de son temps; discerner les mouvements, encore hésitants, qui concourent à entraîner l'homme vers une condition nouvelle, moins ingrate. Il doit prendre conscience des germes révolutionnaires qui travaillent sa communauté.

En ce sens, il serait difficile de ne pas voir, avec Sartre, dans le marxisme, la vérité historique actuelle de la philosophie, c'est-à-dire, en définitive, la vérité même de la conscience engagée dans le devenir actuel de l'homme et des sociétés. L'on peut invoquer Marx lui-même.

> "La philosophie est la tête de l'émancipation humaine, le prolétariat en est le coeur." (15)

Le rôle du philosophe sera d'abord de dénoncer les aliénations.

> "Le philosophe *engagé dans la vie*, veille du dedans sur son sens et son développement. Il ne s'érige plus au-dessus de la quotidienneté, dans la sphère des activités exceptionnelles, dans le domaine des idéologies et de l'Etat. Au sein même de la quotidienneté, il détermine ce qui freine ou bloque la marche en avant. Il reste le témoin et le juge des aliénations. Veilleur de nuit ou de jour, le philosophe ne se contente pas d'étudier le développement de la "nature-humaine"; il veut l'aider, au moins négativement - mais le négatif est aussi positif - en écartant les obstacles devant les germes fragiles. Et plus la vie est en danger, plus il est attentif. Un tableau d'ensemble de l'univers? une cosmologie? une ontologie? une théorie de la connaissance? Le philosophe ne retrouve pas sur ce plan traditionnel l'univer-

salité concrète qu'il a perdue. Il la retrouve en tant que critique et ennemi irréductible des aliénations menaçantes, d'où qu'elles viennent." (16)

Le philosophe doit se faire la "mauvaise conscience" de son époque. En tant que philosophe, il ne s'engage pas sur le plan immédiatement politique: il ne se définit pas par une action au sein d'une sphère d'activité spécifiée; il doit représenter et défendre l'exigence de totalité qui soustend la marche même de l'homme. C'est pour cette raison qu'il doit garder ses distances vis-à-vis des pouvoirs; il doit rester du côté de l'homme quotidien, de l'homme qui échappe, pour l'essentiel, aux activités institutionalisées sur un plan public. Il doit être l'homme de la "quotidienneté". Et à ce dernier titre, un Céline - indirectement - nous paraît valoir dix Bergson.

"La vie quotidienne se définit comme totalité. Considérées dans leur spécialisation et leur technicité, les activités supérieures laissent entre elles un "vide technique" que remplit la vie quotidienne. Elle a un rapport profond avec toutes les activités, et les englobe ave leurs différences et leurs conflits, elle est leur lieu de rencontre, et leur lien, et leur terrain commun. Et c'est dans la vie quotidienne qui prend forme et se constitue l'ensemble de rapports qui fait de l'humain - et chaque être humain - un tout. En elle se manifestent et s'accomplissent ces relations qui mettent en jeu la totalité du réel, bien que sous un certain aspect toujours partiel et incomplet: amitié, camaraderie, amour, besoin de communication, jeu, etc..." (17)

CONCLUSION

Nous retrouvons au terme de cet article l'exigence fondamentale qui authentifie toute philosophie: le souci et la quête du réel. Il nous apparaît que le réel c'est d'abord l'homme dans l'intégralité de ses conditions d'existence. Le philosophe doit être l'homme de ce réel. Il doit s'affirmer comme la conscience même de la quotidienneté; sa philosophie doit être le salut de l'homme quotidien qui est l'homme véritable.

PAUL CHAMBERLAND

NOTES.

(1) Aristote, Métaphysique, Liv. A, 2 - 982a lignes 30-35.
(2) Sartre, "L'âge de raison", roman. p. 173, éd. du Livre de poche.
(3) Ricoeur, "Finitude et culpabilité, L'homme faillible", Aubier, 1960 p. 45.

(4) M. Merleau-Ponty, "Signes" Gallimard, 1960, p. 163.
(5) Id. p. 165.
(6) Id. p. 161.
(7) "J'aimerais faire remarquer, au risque de déplaire, qu'il nous aurait fallu pousser la précision jusqu'à tenter de tracer l'esquisse de ce que doit être la tâche d'un philosophe dans le contexte actuel de la situation québécoise. Le caractère particulier de cette analyse nécessitait le cadre d'un autre article. A ce sujet, je vous renvoie aux articles de Jean-Marc Piotte et de Thérèse Dumouchel.
(8) Paul-Emile Borduas, dans "Situations" 4e année, #1, p. 2.
(9) Sartre, "Situations II", Gall. 1948, p. 12.
(10) Id. p. 13.
(11) Id. p. 14.
(12) Id. p. 15.
(13) Id. p. 251.
(14) Id. p. 265.
(15) Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1844).
(16) Henri Lefebvre, "Critique de la vie quotidienne" T.I, éd. L'Arche, 1958, p. 109-110.
(17) Id. p. 109.

culture et personne au canada français

thérèse dumouchel

"On est traduit en toute langue que si l'on est de son pays absolument."

Il semble que l'on n'a jamais été aussi soucieux qu'on l'est aujourd'hui de l'existence d'une culture au Canada-français. Chacun éprouve le désir légitime de faire l'autopsie d'une époque, chacun pose son verdict: fatigue culturelle, aliénation économique, trahison des clercs et tant d'autres . . . Il ne doit donc paraître étonnant pour personne de voir la philosophie se pencher sur le problème et tenter à son tour de le circonscrire. Le philosophe est aussi un homme de son milieu et non pas quelque esprit. désincarné.

Si le problème de la culture laisse libre cours à des débats passionnés mais souvent obscurs et sans portée efficace, cela vient sans doute de ce que, comme dans toute conversation à sens unique, l'on ne paraisse pas s'attacher outre-mesure à l'exacte signification des termes employés. L'on emploie, par exemple, sans discernement le terme tantôt de collectivité, tantôt de communauté, pour désigner le groupe canadien-français comme on emploie celui de culture pour signifier un ensemble jamais défini des aspirations confuses de ce groupe. Le but n'est pas ici de jongler avec les termes mais d'atteindre au-delà des mots, dans la mesure du possible, les valeurs qu'ils représentent.

Une collectivité constitue un ensemble d'individus liés par différentes causes extérieures qui, qu'elles soient d'ordre économique, politique ou social n'en sont pas moins souvent des liens artificiels non constitutifs des personnes, et dus,

pour une grande part, au hasard. Une communauté, par contre, est constituée d'un ensemble de personnes libres, conscientes et responsables, assumant consciemment les liens qu'elles créent. Et la personne se distingue de l'individu en ce que l'individu, quoiqu'inséparable de celle-ci qu'il singularise n'en est que la face externe, voilant même souvent sa véritable identité. Quant à la culture, il nous semble qu'il faut y voir, non pas une accumulation de connaissances livresques et de techniques intellectuelles, un entassement de savoir, mais une mutation par le savoir, tout de même synthèse des acquisitions humaines chez chacun des sujets qui en bénéficie et chez qui ce savoir provoque un élargissement de conscience susceptible d'ouvrir à d'autant plus de possibilités qu'il aura sollicité plus d'appels intérieurs. Nos termes ainsi sommairement définis, nous pouvons peut-être aborder le sujet épineux qui nous intéresse sans danger de trop nourrir quelque malentendu.

Si nous acceptons du terme culture ce que nous en venons de dire, nous devons nous résigner au fait qu'elle ne s'acquiert et n'enrichit qu'à travers des êtres singuliers et personnels qui fondent les communautés véritables. Or peut-on admettre la possibilité d'une culture communautaire? Doit-on supposer que ce sont les peuples comme tels qui font la culture ou les individus à l'intérieur de ces peuples? L'histoire nous a montré par le passé l'existence possible d'écoles ou de cercles animés par certaines conceptions identiques mais ces chapelles n'ont jamais réalisé d'oeuvre commune; leur intervention dans l'histoire de la culture n'a de valeur qu'en fonction de l'acte créateur de chacun, acte qui surgit d'une intériorité éminemment personnelle et autonome. Il n'est de culture, disait Emmanuel Mounier, que métaphysique et personnelle; soit, que toute culture n'a de valeur qu'en fonction d'un être singulier qui l'assume personnellement en réponse à une interrogation essentielle engageant toute une conception de l'homme et de sa condition.

Nous voici donc en présence de deux facteurs essentiels à l'intérieur d'un même terme: la culture comprise dans sa totalité comme fruit d'un capital humain, et la culture intégrée dans une singularité qui l'affirme. Aussi faudrait-il nous poser certaines questions. Les siècles passés ont-ils fourni à l'homme d'aujourd'hui le capital humain nécessaire à l'établissement d'une culture véritable en ce pays? Si non, il est normal qu'elle soit pauvre, ce capital ne valait pas d'être transmis. Le pays est jeune, trois cents ans d'existence, c'est peu. Mais ce petit capital, qu'en est-il? Que deviennent les oeuvres d'art

des siècles passés, les travaux des artisans, la rencontre inévitable d'un continent nouveau et d'une vieille civilisation et tout ce métissage des moeurs primitives et des moeurs françaises, tout cela n'avait-il rien à dire? C'est par sa tactique militaire, sa pensée de conquérant et de soldat que Napoléon a fait l'histoire. Pour ma part, je plaindrais celui qui s'en irait dans la vie en répétant: "Dites à votre maître que je lui répondrai par la bouche de mes canons." Il n'a donc jamais rien dit d'autre ce Frontenac! Pourquoi ces messages ont-ils été si mal transmis? Parce que ceux qui avaient à à les transmettre n'ont pas su le faire? parce que ceux qui avaient à les recevoir y ont été mal préparés? N'oublions pas qu'une culture ne vaut qu'en fonction d'un esprit qui la dépasse.

Ces questions devraient être repensées car lorsque nous abordons le fait d'une culture, nous nous trouvons toujours en face d'un universel et d'un singulier par lequel cet universel s'actualise: une personne singulière et un enracinement de celle-ci au sein d'une communauté, enracinement national par lequel l'universel prend vie. Ou bien tous ces hommes qui ont oeuvré avant nous n'étaient pétris d'aucune valeur humaine ou bien nous avons négligé d'aller cherher ces vérités là où elles se trouvent derrière les artifices des exploits historiques et nos historiens n'ont d'historien que le nom pour n'avoir relaté de notre histoire que les faits les moins susceptibles de de passer à l'Histoire. L'histoire d'un peuple s'inscrit moins dans les faits eux-mêmes que dans la pensée qui les a motivés. Il serait peut-être plus profitable à nos enfants de connaître les discours de Bourassa plutôt que de borner leur savoir au fait qu'il en ait prononcés.

Une autre de nos erreurs fut sans doute de confondre l'universel et le général; le poids d'une oeuvre et sa fidélité à un contexte. L'universalité s'inscrit dans les vérités transportées et qui rendent la communication possible; la communication n'est pas le but du créateur, elle est une conséquence de son but. L'on parle beaucoup présentement d'engagement. Ecrivains, poètes engagés, qu'est-ce que cela signifie? L'engagement, c'est l'expression dans la réalité, d'une prise de conscience de soi, des autres, de sa situation dans un milieu donné et le geste positif que l'on pose afin de ne pas s'aliéner soi-même. L'engagement, c'est de savoir ce qu'est sa vocation propre et de sy maintenir. L'engagement pour un écrivain, c'est de sentir la nécessité de dire et de respecter ce qu'il a à transmettre. L'écrivain n'est pas un homme du dehors mais du dedans, un visionnaire au service de la masse parce qu'il

peut atteindre, pour elle, une vérité plus haute. Le but immédiat du créateur est de créer avec tout ce qu'il est, d'être entièrement tourné vers la vérité qu'il cherche et qui ne s'atteint pas d'abord dans une coïncidence avec autrui mais avec lui-même; car c'est dans cette présence authentique à lui-même seulement qu'il retrouve une vérité universelle et par là, les hommes de sa communauté. Sur cette vérité universelle immanente à toute culture viennent se greffer les perspectives singulières de ce qu'il est en tant que personne et qui comprennent, entre autres, les diverses influences qui l'ont formé. Seule d'ailleurs une entité particulière ainsi transcendée par une vérité universelle participe de plein droit au mouvement d'universalisation car le créateur, homme singulier participe à la fois de l'Homme en tant qu'il assume cette vérité et de son milieu humain en tant qu'il l'actualise par son apport personnel.

Si notre effort culturel s'est heurté si longtemps aux murs d'un étroit régionalisme, le mal en est sans doute en ce que nos créateurs ont été tellement conditionnés par le désir d'exprimer un contexte social qu'ils en ont oublié l'universalité nécessaire à toute oeuvre vraie, stabilisant par leur méprise l'acte créateur qui doit s'adapter aux réalités toujours mouvantes d'une évolution. Ce n'est pas à lui de renouer les liens avec son milieu mais à ceux qui savent lire entre ses lignes. Vouloir être d'un pays à tout prix c'est en douter inconsciemment, c'est n'en pas être en un sens. Qu'il y ait chez-nous une nette déficience d'un héritage culturel ou transmission inadéquate de cet héritage, ce n'est toujours que par un rapport inter-personnel qu'une culture se transmet et qu'on la dépasse. Il n'existe pas à proprement parler de culture collective. Et cette reflexion nous amène naturellement à considérer l'univers de la personne.

Lorsque nous déplorons le fait de la pauvreté de notre culture, c'est en définitive sur l'univers des personnes individuelles qu'il nous faut nous pencher afin d'atteindre la source de ce mal qui nous ronge collectivement. Car nous devons constater que les fondements précaires, trop souvent établis par la force des circonstances, sur lesquels reposent nos structures sociales, n'ont jamais évolué en fonction de l'épanouissement d'un univers de personnes libres et créatrices. C'est peut-être une aliénation qui a précédé de loin toutes les autres. Que l'on ne se trompe surtout pas sur le sens donné au mot liberté. Nous vivons dans un pays libre, nous le savons, on nous le dit assez. Mais nous avons aussi appris qu'il peut

exister au fond des cachots ou derrière le visage émacié d'un hindou affamé plus de liberté que n'ont jamais pu nous en procurer nos ventres obèses. La permission de faire circuler librement les idées des autres tient à un décret de magistrature et dépend peu de ceux qui le signent; la vraie liberté n'est pas un donné, on naît homme, on ne naît pas libre, on le devient en autant qu'est laissée à chacun la chance de penser par lui-même, ce qui fut longtemps le cas de privilégiés dans notre contexte.

Il semble qu'actuellement, l'on mette tout en oeuvre pour remédier aux déficiences passées mais sur quels critères fonde-t-on ces remaniements et ces innovations? Il est à espérer que nos commissions d'enquête et nos divers comités, avant de réformer les cadres d'un système, s'arrêteront à réfléchir sur ceux à qui il est destiné. Vouloir soustraire la personne de l'enfant au dressage est un grand pas mais ce n'est pas le premier. Savoir ce qu'elle est, l'orienter selon ce quelle présente et tenir compte du milieu où elle se développe est tout au moins aussi important. Si nos structures sociales ont mal servi la personne, c'est qu'elles en ont méconnu des aspects essentiels dont la nécessité de son autonomie. Nous l'avons trop souvent perçue comme un contenant quand il eut fallu s'intéresser à son contenu; l'école, par exemple, a pour but d'apprendre à vivre et non pas d'accumuler des connaissances ou des savoir-faire. Il est regrettable que nous nous bornions encore à une accumulation de matières de classe pour sauver les apparences d'une culture. La culture, dit Gustave Thibon, n'a pas pour but de meubler l'esprit mais d'approfondir l'ignorance, soit, de créer une disponibilité intérieure qui permette la réceptivité de vérités supérieures. Enseigner, c'est continuer. Il semble malheureusement que nous n'ayons pensé l'éducation jusqu'à maintenant que fonctionnellement. On a pensé l'éducation en fonction d'une classe sociale, en fonction de l'Eglise et de l'Etat. Or la personne ne peut devenir l'instrument d'une continuité sociale. L'éduquer en fonction de, c'est la limiter, l'assimiler à des fonctions extérieures qui sont loin de manifester ce qu'elle est essentiellement.

En astreignant la personne à une éducation fonctionnelle, nous la livrons à une extériorité qui fixe sa pensée à des cadres utilitaires; en la nourrissant de systématisations intellectuelles, nous la privons d'un contact personnel avec la réalité et nous limitons par le fait même sa liberté d'expression qui, dira Simone Weil, est un besoin absolu pour l'intelligence, "un besoin de l'âme car une intelligence mal à l'aise rend l'âme malade." Nos méthodes d'éducation furent conditionnées par une grande

peur du risque, nous entassons des connaissances et nous alimentons des impuissances intellectuelles qui se dupent. Nous livrons l'esprit à la lettre. Les trop grandes certitudes offertes à l'esprit limitent ses opérations à des répétitions, annihilent des puissances d'invention, suppriment l'intérêt et l'éveil aux problèmes. "Le besoin de certitudes, dit Mounier, est aux antipodes de l'amour de la vérité, c'est une hypercompensation de l'incertitude." Toute pensée vivante naît d'une interrogation, toute interrogation est un risque; elle lance l'existant sur une route inconnue mais cette peur suscite l'effort pour connaître.

Jean-Jacques Rousseau parlant d'Emile disait:

> "Il s'agit moins de lui apprendre une vérité que de lui montrer comment s'y prendre pour découvrir une vérité."

Rousseau reprenait alors un vieux terme socratique dont les techniques modernes ne pourraient s'affranchir sans heurts. La personne n'appartient qu'à elle-même; les sociétés n'ont aucun droit sur elle si ce n'est celui de l'aider à devenir ce qu'elle est virtuellement. La personne réunit la totalité des tangentes complexes et inter-actives d'un être à la fois chair et esprit, s'éprouvant à travers une réalité spatio-temporelle et au-delà, et est susceptible par sa liberté d'une perfectibilité à l'infini. Elle n'est pas une entité immobile, elle anticipe sur l'être qui est présentement, son authenticité est dans son devenir. Elle est le lieu commun d'où s'élaborent les différentes voies d'accès à l'existence. Eduquer, c'est éveiller.

On se demande peut-être où nous voulons en venir et comment le problème de l'éducation de la personne peut rejoindre celui de l'authenticité d'une culture. Ce serait oublier qu'à l'origine de toute culture se trouvent des intelligences créatrices et que pour créer, ces intelligences doivent se mouvoir dans un climat propice à la créativité; d'un esprit fait sur commande, on ne peut exiger un élan créateur. L'intelligence créatrice privée de ses pouvoirs d'invention et de réflexion est tarie dans son élan et se limite à de fausses représentations du réel. Toute création naît d'une substance pensante, dirait Descartes. Tout créateur, tout artisan est avant tout une pensée agissante. En définitive, toute création est le fruit d'une affectivité réceptive, d'un choix, d'une intériorisation, d'une volonté libre en acte. Toute création suppose une pensée susceptible d'expansion par l'intérieur et de projection sur l'extérieur.

La cause de notre infécondité intellectuelle est moins un effet de notre situation géographique ou ethnique que celui du sort fait à la personne. L'adulte reste toujours marqué des empreintes de son développement. Respecter les valeurs essen-

tielles de la personne, lui permettre d'assumer pleinement sa singularité et les richesses de sa sensibilité propre, aider à l'avènement de tous les possibles que contient en germes sa structure profonde, lui donner accès à une éducation qui soit un apprentissage de sa liberté, à un enseignement qu'elle intériorise en préservant son autonomie; il semble que ce soient les seules garanties que nous ayons d'une culture authentique. Aucune libération extérieure, quelle qu'elle soit, ne peut suffire à la collectivité canadienne-française. C'est à la libération des esprits par une compréhension et un respect croissant des personnes qu'il faudrait s'attarder. C'est d'une communauté de personnes autonomes seulement que peut surgir une culture vivace, diversifiée et vraiment représentative d'un peuple. Ce sont les hommes qui font la culture; une culture substantielle et non sclérosée exige des hommes libres, des intelligences saines adéquatement liées aux corps qui les supportent.

de l'humiliation à la révolution

jean-marc piotte

Cet article se veut une réflexion sur la situation faite aux Canadiens français. En d'autres mots, j'essaierai de comprendre la signification et l'orientation de notre être collectif. Ne vous surprenez donc pas de ne point y trouver de savantes spéculations ontologiques. C'est un essai de philosophie pratique; c'est un essai de compréhension de la réalité québécoise.

Il est difficile de saisir les structures profondes d'une société; il faut tenter différentes approches, se situer dans différentes perspectives. Pour essayer de totaliser les manifestations de l'être québécois, j'utiliserai des faits historiques et sociologiques, certains de nos écrits et surtout la pensée marxiste.

Dans une première approche, j'essaierai de montrer que nos attitudes sociales ont constamment été déterminées par nos luttes contre l'impérialisme anglo-canadien. Ensuite, une vue rapide de la politique québécoise du règne de Duplessis à celui de Lesage permettra de comprendre le climat politique dans lequel nous vivons. Cette esquisse historique entraînera une critique de l'idéologie dominante — bourgeoise. Dans la quatrième partie, je décrirai les structures profondes conditionnant notre société. La double aliénation — prolétarienne et nationale — explique bien, je crois, toutes les manifestations de notre être collectif. Cette critique de la société actuelle conduira naturellement à une étude des moyens pour la transformer en vue d'instaurer de nouvelles conditions d'existence.

I

UN PEUPLE COLONISE

L'histoire politique du Canada français est essentiellement l'histoire de la confrontation des Canadiens d'expression française avec les "étrangers" qui, en 1760, sont devenus leurs dominateurs par la Conquête. (1)

La Conquête de 1760 sépara le Canada français de sa métropole et le soumit à la domination des impérialistes anglo-saxons. Ces derniers ne venaient pas continuer l'entreprise de colonisation française, ils venaient fonder une autre colonie: une colonie anglaise. Dès le lendemain de la capitulation de Montréal, une partie importante de l'élite bourgeoise mit les voiles vers la France. Les quelques dirigeants canadiens qui demeurèrent au pays furent réduits à jouer des rôles de valets au sein de l'administration anglo-saxonne. Les marchands anglais "grâce à leurs relations commerciales avec le marché britannique, s'emparèrent du contrôle économique de la colonie anglaise(. . .) Les Canadiens qui demeurèrent en affaires devinrent de simples sous-entrepreneurs, des producteurs marginaux et de petits boutiquiers". (2) Les Canadiens étaient soumis à la situation de tout peuple colonisé, et c'était normal.

En 1837, le peuple prenait les armes contre l'impérialisme anglo-canadien. Mais les déficiences de l'organisation révolutionnaire, la mésentente au sein du *parti patriote* et la trahison du clergé entraînèrent la défaite de l'insurrection. Cet échec renforça l'esprit de défaitisme qui s'était peu à peu incarné chez les Canadiens depuis la Conquête.

La Confédération institutionnalisa l'inégalité politique et économique entre les Canadiens et les "Canadians": elle institutionnalisa notre situation de conquis. (3) La constitution de 1867 donnait à la majorité anglo-canadienne de très grands pouvoirs: elle contrôlait le commerce, la taxation, le transport, la défense, l'immigration, etc. Cependant, "la nouvelle constitution concédait un avantage important aux Canadiens français. Elle ordonnait un gouvernement provincial où ils seraient la majorité." (4) Au lieu d'essayer de reconstituer les cadres économiques de notre société à l'aide de ce gouvernement, les Canadiens s'en désintéressèrent. Ils confièrent à un Anglo-canadien le portefeuille des finances provinciales!

Dès la deuxième moitié du XIXe siècle commença la prolétarisation massive des Canadiens au profit des capitalistes

anglo-canadiens et américains. L'ère industrielle qui s'implantait peu à peu au Québec augmenta la puissance des étrangers. Les Canadiens se satisfaisaient des fonctions modestes qu'on voulait bien leur confier. Le capitalisme "nous a trouvés dans cet esprit de ténacité passive et de volonté paisible de durer dans des conditions adverses, comme des canards sous la pluie (. . .) L'invasion capitaliste pouvait fort bien passer aussi pour un de ces faits souverains contre lesquels on ne peut rien que durer tant bien que mal." (5)

Le nationalisme des Canadiens resurgit lors des conscriptions de 1917 et de 1939-45. Lors de la première grande guerre, les "Canadians" furent obligés d'envoyer des régiments de l'Ontario dans la ville de Québec pour mâter les citoyens qui ne voulaient pas participer à la guerre. Au début de la dernière grande guerre, malgré le vote presque unanime des Canadiens contre la conscription, celle-ci fut imposée de force par les capitalistes anglo-canadiens. Ces deux événements confirmèrent le fait que la destinée de notre société était dirigée par des étrangers.

II

DE DUPLESSIS A LESAGE

Durant les années 1935-36, l'Union nationale renversa le régime corrompu de Taschereau avec l'appui de la classe ouvrière et d'une partie de la classe paysanne. Le programme de l'U.N. était alors réformiste. Mais le pouvoir apprit à M. Duplessis qu'il ne pouvait gouverner sans l'appui des comtés ruraux qui étaient beaucoup plus nombreux que les comtés urbains. La classe paysanne, parce que conservatrice, obligea l'U.N. à s'orienter vers le maintien de stériles traditions. Le règne de Duplessis fut "l'époque de l'idylle la plus persistante entre les pouvoirs de la finance et de la réaction cléricale ou bourgeoise, d'une part, et le gangstérisme politique, d'autre part". (6) Et toute cette politique réactionnaire se faisait au nom d'un nationalisme aussi négatif qu'inutile. La classe ouvrière, qui pendant des années lutta désespérément pour renverser le régime de Duplessis, réussit le 22 juin 1960.

Le très long stage de l'équipe libérale dans l'opposition l'avait forcé à se rajeunir. Elle se présenta à l'électorat de 1960 avec un programme nationaliste non négatif — qui proposait même certaines réformes. La mort de Duplessis aidant, un certain nombre de comtés ruraux s'allièrent à la classe ouvrière pour élire l'équipe de M. Lesage. M. René Lévesque, après une vigoureuse campagne d'éducation populaire, força son parti à prôner la nationalisation de l'électricité. Une élection surprise déclenchée sur le thème de cette nationalisation reporta le parti libéral au pouvoir.

Pour continuer à diriger les destinées du Québec, les Libéraux devront remanier la répartition des comtés de façon à rendre justice à la classe ouvrière. S'ils ne transformaient pas la carte électorale, ils seraient bientôt obligés de pratiquer une politique de "bouts de chemin". Ils seraient condamnés à suivre la même régression que le régime Duplessis.

La victoire du parti libéral n'était qu'une manifestation de l'insatisfaction profonde du peuple québécois. Mais cette première manifestation en entraîna d'autres. Le MLF surprit nos bourgeois cléricaux en affirmant le pluralisme de notre société. Par des attaques de plus en plus vives, on s'en prit à tout notre système d'éducation. Des mouvements séparatistes naquirent et s'imposèrent de plus en plus à l'attention de la population. Enfin, au mois de juin 1962, une partie de la population des comtés ruraux manifesta son dégoût des vieux partis en élisant 23 des leurs pour les représenter à Ottawa. C'était une gifle donnée aux chefs syndicalistes et aux intellectuels de gauche: cet événement leur apprenait que l'action politique ne se fait pas par des discours savants prononcés du haut d'une tribune, mais se réalise dans la rue, auprès des gens du peuple, et dans un langage qu'ils peuvent comprendre. D'autre part, cette élection n'apportait rien de nouveau: l'appui de ces comtés allait à une doctrine favorisant le capitalisme très individualiste du XIXe siècle.

L'ébullition de la société québécoise continue à se manifester: il semble que trois nouveaux partis se présenteront aux prochaines élections provinciales: le P.R.Q., le R.I.N. et le N.P.D. Mais ce n'est pas la première fois que le peuple du Québec manifeste son mécontentement de la situation qui lui est faite. Le danger serait qu'il disperse ses forces et en vienne peu à peu à accepter sa triste condition: cette soumission au "destin" ne serait pas nouvelle . . .

III

L'IDEOLOGIE BOURGEOISE

Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante. (7)

Pour bien comprendre la pensée bourgeoise, il faut remonter à sa source: la Révolution française. Celle-ci se fit aux cris de Liberté! Egalité! Fraternité! A une société fondée sur les privilèges de l'aristocratie et du clergé, on substitua une société fondée sur l'égalité et la liberté de tous devant la loi. Mais cette liberté toute formelle masquait la dépendance effective de l'ouvrier. La seule liberté réelle qui régnait était la liberté des capitalistes. En définitive, la Révolution française remplaça la domination de la noblesse sur les paysans par la domination des bourgeois sur les prolétaires. Cette idéologie individualiste qui masque les structures réelles de la collectivité, nous la retrouvons sous une forme ou sous une autre dans notre société.

Seule la bourgeoisie possède l'argent pour mettre sur pied les grands moyens d'information; seule elle est assez riche pour financer l'Etat. Il ne faut donc pas se surprendre si elle le contrôle. "Le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière." (8) Et nous connaissons les slogans de notre bourgeoisie conservatrice: Le gouvernement est mauvais administrateur! Une politique fondée sur l'Eglise, l'entreprise privée, la famille et l'individu! Au nom de la liberté individuelle, on prône la non-intervention de l'Etat. On affirme gaillardement que l'entreprise privée est au service des travailleurs: sa fin ultime est le bien de ces derniers! Très désintéressée, notre bourgeoisie clame la nécessité des capitaux étrangers et laisse entrevoir sa propre nécessité en tant qu'élite nécessaire pour diriger un peuple . . . "La bourgeoisie, comme de juste, se représente le monde où elle domine comme le meilleur des mondes." (9)

Mais il y a une idéologie plus pernicieuse . . . Les grands réformistes du Québec ont remarqué dans notre société l'existence de certaines classes. Selon eux, il suffit de les supprimer idéalement pour montrer l'incontestable supériorité du système capitaliste. "Le socialisme bourgeois tient tout entier dans cette affirmation que les bourgeois sont des bourgeois — dans l'intérêt de la classe ouvrière." (10) On pratique quelques réformes ad-

ministratives; on met sur pied des commissions d'enquête; on crée de nouveaux ministères; on nationalise l'électricité — la clé, paraît-il, de notre libération économique; on parle d'une planification économique réalisée par l'entreprise privée et l'Etat, ce qui serait un compromis entre le besoin insatiable de profit des capitalistes et la satisfaction des besoins prolétariens. Ces petits changements que la bourgeoisie nous propose ne changeront rien aux aliénations qui conditionnent notre existence. Ecoutons Marx: "Par transformation des conditions de la vie matérielle, ce socialisme n'entend certes pas l'abolition du régime de production bourgeois qui est possible par la seule révolution; mais uniquement la réalisation de réformes administratives sur la base même de ces rapports de production, réformes qui, par conséquent, ne changent rien aux rapports du Capital et du Salariat et ne font, tout au plus, que diminuer pour la bourgeoisie les frais de sa domination et simplifier le budget de l'Etat." (11) La bourgeoisie réformiste essaie de rendre le prolétaire plus sensible à ses intérêts individuels. Elle met l'accent sur la sécurité, le confort... Elle voudrait le transformer en un mignon petit bourgeois pour qu'il oublie ses aliénations. Cette "partie de la bourgeoisie cherche à porter remède aux anomalies sociales pour consolider la société bourgeoise". (12)

IV

LA DOUBLE ALIENATION DU PROLETARIAT

L'aliénation du prolétaire québécois est l'aliénation de tout ouvrier dans un système capitaliste. Cette négation concrète de la liberté du travailleur se révèle dans l'objet produit et dans l'acte même de production.

L'ouvrier est obligé de travailler pour subvenir à ses besoins. Mais le produit de son travail, aussitôt qu'il est créé, lui est arraché et transformé en capital. C'est dire que le travail de l'ouvrier augmente la puissance des forces qui le dominent. Le travail, qui devrait manifester la personnalité même de l'ouvrier, n'est pour lui qu'une tâche absurde. L'aliénation du travail réside dans le fait qu'il "est *extérieur* à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une

libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi. Il est comme chez lui quand il ne travaille pas, et, quand il travaille, il ne se sent pas chez lui. Son travail n'est donc pas volontaire, mais contraint, c'est du *travail forcé.* Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un *moyen* de satisfaire des besoins en dehors du travail. Le caractère étranger du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste. Le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme s'aliène, est un travail de sacrifice de soi, de mortification. Enfin, le caractère extérieur à l'ouvrier du travail apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à un autre." (13) L'homme perd ainsi sa liberté au profit du capitaliste. Il l'oriente alors vers ses fontions inférieures: boire, manger, etc. Mais celles-ci, exercées comme des fins, deviennent proprement bestiales: l'homme croyant y retrouver sa liberté la perd en réalité.

L'aliénation de l'homme dans son produit est corrélative à son aliénation dans la nature. Tandis que l'activité de l'animal se limite au monde ambiant, l'activité humaine est coextensive à la nature entière. Par son activité laborieuse, l'homme se situe face à la nature. Si l'oeuvre que l'homme crée par son activité sur la nature prend un caractère d'hostilité, la nature entière apparaîtra à l'ouvrier comme étrange, hostile, absurde . . .

L'opposition entre la classe prolétarienne et la classe capitaliste manifeste une opposition au sein même de l'individu. D'une part, l'ouvrier est attiré vers la classe qui exprime son être social. Mais d'autre part, il ne vaut que par son travail personnel (il doit satisfaire ses besoins). Cette scission au coeur même de l'homme est l'image des antogonismes sociaux: l'homme est pour l'homme un étranger. "Lorsque l'homme est en face de lui-même, c'est *l'autre* qui lui fait face. Ce qui est vrai du rapport de l'homme à son travail, au produit de son travail et à lui-même, est vrai du rapport de l'homme à l'autre ainsi qu'au travail et à l'objet du travail de l'autre." (14)

Le prolétaire n'est pas seulement traité comme une marchandise au service du capitalisme, il doit de plus supporter

les conséquences des crises économiques. L'activité économique est orientée exclusivement vers le profit: on produit le plus possible sans essayer de coordonner la production avec les besoins à satisfaire. Il arrive un moment où les marchandises commencent à s'entasser dans les entrepôts. Alors deux voies s'ouvrent devant les capitalistes: mettre à pied les ouvriers, et c'est le chômage, ou engager une guerre, et c'est la destruction. Dans les deux cas ce sont les ouvriers qui font les frais des convulsions du capitalisme.

L'aliénation capitaliste est commune à tous les ouvriers qui ont eu le malheur de naître dans un pays du "monde libre". Mais au Québec, les capitalistes sont des étrangers. L'aliénation prolétarienne se double d'une aliénation nationale. Cette dernière, les ouvriers la vivent quotidiennement. Pour travailler, le Québécois doit connaître ou apprendre l'anglais, ce qui entraîne des perturbations sur le plan linguistique et en conséquence sur le plan culturel. Albert Memmi exprime très bien cette situation de colonisé: "Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays. Dans le contexte colonial, le bilinguisme est nécessaire. Il est condition de toute communication. La langue maternelle du colonisé est la moins valorisée. Elle n'a aucune dignité dans le pays. S'il veut exister dans la cité et le monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres. Sa langue maternelle est l'humiliée et l'écrasée. Et ce mépris il finit par le faire sien." (15) Dans les promotions, l'Anglo-canadien a la priorité: le colonisé doit se satisfaire des emplois inférieurs.

Cette aliénation nationale se manifeste globalement au niveau du gouvernement d'Ottawa. Les "Canadians", qui ont la majorité au fédéral, dirigent le Canada selon les voeux de leur nation ou plutôt selon les exigences des capitalistes anglo-canadiens et américains. Les pouvoirs dans les domaines de la banque, de la douane, du transport, des affaires étrangères, de la défense, etc, échappent ainsi aux Canadiens français. De plus, 80% de l'impôt que paient les citoyens du Québec va à Ottawa où il sera utilisé selon les désirs de la majorité. Il est normal que dans ces circonstances le Québec exige une plus grande autonomie, de plus grands pouvoirs et une plus grande portion de l'assiette fiscale. Mais il est aussi normal qu'Ottawa tende à la centralisation: il doit de plus en plus étendre ses pouvoirs pour coordonner l'économie et faire face aux exigences grandissantes du marché mondial.

V

VERS LA LIBERATION TOTALE

Le passé devra être denoncé au nom de l'avenir. On projettera de l'avenir une image immense et admirablement mythique, ce qui fera dans notre ciel qui n'en contient aucune une saisissante apparition. L'avenir ne nous a jamais inspirés; il sera beau de voir ce qu'il advient d'un peuple qui soudain élève pour s'en instruire le projet monumental de son futur. (16)

Depuis la Conquête nous survivons. Une suite ininterterrompue de défaites et d'humiliations nous ont habitués au compagnonnage de la peur et de la honte. L'heure n'est pas aux compromis et aux hésitations. Nous devrons nous libérer totalement de toutes nos aliénations, sinon acceptons de continuer à raser les murs dans un pays hostile. L'heure n'est pas au sentiment: soyons violence, et renversons les capitalistes étrangers et leur servante, notre bourgeoisie.

Le prolétariat est "l'envers" de la bourgeoisie: il est la classe dominée en face de la classe des oppresseurs. (17) Il est dénué de tout pouvoir réel: il est en négatif ce qu'est la bourgeoisie en positif. Par la révolution, il supprimera tout mode d'appropriation particulier. "Les prolétaires ne peuvent s'emparer des forces productives sociales qu'en abolissant le mode d'appropriation qui leur est particulier, et par suite tout mode d'appropriation en vigueur jusqu'à nos jours." (18) La révolution prolétarienne ne se fera pas au profit d'une clique de profiteurs; elle est la révolution de la majorité contre la minorité. Son soulèvement contre les oppresseurs entraînera une société sans classes, c'est-à-dire une société qui ne sera pas dirigée par une caste égoïste, mais par la collectivité entière. Les hommes qui auront les plus hautes responsabilités dans cette nouvelle société ne travailleront pas pour remplir leurs goussets, mais dirigeront dans l'intérêt de l'entière communauté. "Le mouvement prolétarien est le mouvement spontané de l'immense majorité, au profit de l'immense majorité. Le prolétariat, la couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se soulever, se redresser, sans faire voler en éclats toute la superstructure des couches qui constituent la société actuelle." (19) La prise de conscience de la nécessité d'une révolution globale par le prolétariat sera conditionnée d'une part par la situation qui lui est faite, et d'autre part par la parole d'hommes conscients qui dévoileront au

prolétariat les structures déterminant leur condition. "Dans le développement des forces productives, il arrive un stade où il naît des forces productives et des moyens de circulation qui ne peuvent être que néfastes dans les rapports existants et ne sont *plus des forces productives*, mais *des forces destructives* (le machinisme et l'argent) et, fait lié au précédent, il naît une classe qui supporte toutes les charges de la société sans jouir de ses avantages, qui est expulsée de la société et se trouve de force dans l'opposition la plus ouverte avec toutes les autres classes, une classe que forme la majorité des membres de la société et d'où surgit la conscience de la nécessité d'une révolution radicale, conscience qui est la conscience communiste et peut se former aussi bien entendu dans les autres classes grâce à la vue de la situation de cette classe." (20)

Mais cette révolution doit-elle se faire au niveau fédéral ou au niveau national? Certains, s'appuyant sur le fait que la condition ouvrière est la même ici qu'en Ontario, prônent l'unité révolutionnaire des prolétaires du Canada. Mais ce fait n'est pas exact: nous avons vu plus haut que notre situation de colonisés impose de nouvelles restrictions à l'activité de l'ouvrier canadien français. Et même si ce fait était réel, les exigences de l'action indiqueraient la nécessité de centrer nos efforts sur le Québec. Il est aussi utopique d'espérer une révolution des prolétaires américains qu'une révolution prochaine des ouvriers "canadians". Au Québec, nous pouvons nous appuyer sur le ressentiment du peuple à l'égard des oppresseurs étrangers, ressentiment fort de deux siècles d'histoire.

Au moment actuel du développement de l'humanité, le caractère culturel qui différencie chaque nation n'est pas disparu. Peut-être qu'un jour l'humanité ne sera structurée que par une culture. Mais l'action révolutionnaire doit s'appuyer sur les exigences du moment présent. Notre culture (entendue comme tout organique structurant les rapports des hommes dans une société donnée) doit être valorisée par une double désaliénation: prolétarienne et nationale. Une fois notre être collectif libéré, nous pourrons nous unir au prolétariat "canadian". Si cette union se faisait aujourd'hui, ce serait au détriment de notre être culturel: les Anglo-canadiens, majoritaires au Canada, dirigeraient selon leur être collectif. Nous serions obligés de nous soumettre aux voeux de cette majorité, et, en définitive, nier notre être culturel pour devenir Anglo-canadiens.

La société qui sera instaurée résolvera les antinomies

observées dans le système capitaliste. L'homme ne sera plus divisé entre son être social et son être individuel. La société sera en fonction de l'ouvrier et l'ouvrier en fonction de la société. Chaque homme, au niveau de son travail particulier, prendra charge de l'entière communauté. L'être collectif de l'homme ne sera plus soumis aux forces impersonnelles du marché, mais dirigera la production selon les besoins à satisfaire. Les travailleurs s'uniront librement et consciemment au grand effort de progrès social universel.

NOTES:

1. Falardeau, Jean-C., "Le Canada français politique vu de l'intérieur". *Recherches sociologiques*, volume II, nos III et IV (juillet-décembre) 1961: 305-306.
2. En collaboration, *Canada français et union canadienne*. Montréal, L'Action nationale, 1954. P. 36.
3. Aquin, Hubert, "L'existence politique". *Liberté*, no 21 (mars 1962): 68.
4. En collaboration, *Canada français et union canadienne*. Montréal, L'Action nationale, 1954. P. 45.
5. Vadboncoeur, Pierre, "La ligne du risque". *Situations*, no 1 (1962): 29-30.
6. Lefebvre, Pierre, "Libérer la cité". *Liberté*, no 21 (mars 1962): 78.
7. Marx, Karl, *Manifeste du Parti Communiste*. Paris, Collection 10/18, page 44.
8. Id., p. 22.
9. Id., p. 56.
10. Id., p. 57.
11. Id., p. 56.
12. Id., p. 55.
13. Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1962. P. 60
14. Id., pp. 64-65.
15. Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*. Cité par "La Revue Socialiste", no 5 (printemps 1961): p. 30.
16. Vadboncoeur, Pierre, "La ligne du risque". *Situations*, no 1 (1962): 56.
17. Calvez, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1956. P. 216.
18. Marx, Karl, *Manifeste du Parti Communiste*. Paris, coll. 10/18, p. 34.
19. Id., p. 34.
20. Marx, Karl, *Deutshe Idelologie*, MEGA, I, V. p. 59. Cité par Jean-Yves Calvez, "La pensée de Karl Marx",. p. 493.
21. Voir à ce sujet le remarquable article d'Hubert Aquin: "La fatigue culturelle du Canada français". *Liberté*, no 23 (mai 1962): 299-325.

le doute philosophique

alain martineau

Bien des philosophes estiment que le doute philosophique est un excellent moyen de réflexion. Mais d'autres ne voient malheureusement en lui qu'une échappatoire dont l'inefficacité ne doit pas être mise en doute. D'où vient donc l'ambiguïté de cette double conception? Le doute peut-il jouer un rôle important dans l'activité mentale? Peut-on considérer le doute comme l'une des principales marques de l'esprit philosophique?

Dans le langage populaire, on substitue au mot doute l'expression: suspension du jugement ainsi que l'écrit M. Lalande. Or s'interdire de juger, c'est dans une certaine mesure s'abstenir de penser. Le philosophe ne peut donc pas admettre cette définition. Car, après Descartes, qui oserait affirmer que douter c'est s'abstenir de penser? Pour le philosophe, le doute se définit plutôt comme la suspension de l'assentiment, c'est-à-dire le refus momentané d'adhérer à une proposition parce qu'on la tient pour fausse aussi longtemps que sa certitude n'a pas été vérifiée et que son évidence ne s'impose pas. Le doute est volontairement réticence interrogative, libre détermination de rechercher l'évidence. Il est essentiellement actif et pratique.

Par là, il s'oppose manifestement à l'incertitude qui est un état confus de l'esprit. En effet, douter, pour le philosophe, ce n'est pas prendre conscience plus ou moins confusément qu'il peut se tromper. Au contraire, le philosophe a une conscience claire de ce qu'il met en doute. Il doute de ce qui est certain et non de ce qui est douteux. Douter de ce qui est douteux, c'est déjà faire preuve de lucidité, mais cela n'apporte rien de plus à la conscience qu'une simple constatation de fait. Le doute philosophique se situe au niveau de la certitude,

c'est-à-dire qu'il est plein d'une assurance fondamentale à savoir qu'une chose est fausse dès qu'on la prend pour suffisante. Nous devons donc toujours distinguer entre le doute de force qui vise la certitude pour l'engendrer et le doute de faiblesse qui constate la difficulté d'atteindre la vérité pour enfin désespérer de l'atteindre.

Ce doute de faiblesse, Goethe l'a magnifiquement décrit au début du premier Faust. Engagé dans le drame de la connaissance, Faust, "ce vieux maître-ès-doute" dirait Kierkegaard, cherche le chemin qui mène des ténèbres à la lumière. Et ne pouvant pas parvenir à une connaissance totale, il se laisse entraîner dans le torrent du doute où il désespère et se livre à la magie. Il s'agit alors de l'état d'incertitude plutôt que de l'acte véritable de douter.

D'autres aspects du doute de faiblesse nous sont fournis dans les perspectives dogmatiques, systématiques et sceptiques. Mais là il n'est pas considéré comme moyen de réflexion mais comme fin. Il perd donc toute valeur puisqu'il s'oppose à l'esprit philosophique qui est nécessairement réflexif. Il devient comme dirait Jaspers "la volupté de nier".

Seul est valable le doute de force conçu comme principe d'investigation. Il est alors l'attitude naturelle de l'esprit humain, l'attitude qui empêche la pensée de pourrir. Voilà pourquoi tant de penseurs en ont fait l'éloge.

François Mauriac dans son JOURNAL disait: "L'orgueil des poètes (et nous ajoutons des philosophes) n'est qu'une défense: le doute ronge les plus grands. Ils ont besoin de notre témoignage pour ne pas désespérer". Si donc nous trouvons le doute chez les plus grands penseurs, c'est que la valeur du penseur dépend de la valeur de son doute. Stendhal ne se demandait-il pas s'il écrivait assez bien pour se faire lire ? Nietzsche a aussi bien exprimé ce fait à sa façon : "Les grands esprits sont des sceptiques . . . Les convictions sont des prisons . . . Le besoin de croire, de pouvoir dire d'une façon absolue "oui" ou "non" . . . est un besoin de la faiblesse."

L'art de l'ironique Socrate ne consiste-t-il pas à interroger en mettant en doute les opinions qui se prétendent trop vite certaines ? C'est par le doute qu'il conduit son interlocuteur d'abord à une ignorance saine puis à une recherche de la vérité.

Mais c'est à Descartes que revient l'honneur d'avoir le mieux mis en valeur le doute de force, le doute méthodique. Reprendrons-nous avec Jean Wahl la question qu'il se pose dans son TABLEAU DE LA PHILOSOPHIE FRANCAISE : "Insisterons-nous sur les caractères beaucoup plus complexes

qu'il ne semble d'abord du doute de Descartes, sur ce qui n'est pas mis en danger par ce doute (la religion, la morale, les notions), sur la marche du doute, sur le rôle de la volonté, et sur le bon usage du doute, car on pourrait montrer comment le doute implique et entraîne le Cogito . . . " ? Qu'il nous suffise de noter que chez Descartes le doute est en intime connexion avec la liberté, que l'attitude de Descartes en proclamant la nécessité du doute est une attitude d'homme libre, d'homme qui veut se libérer et se protéger des erreurs. Nous comprenons donc pourquoi Alain faisait l'éloge du doute cartésien. Il écrivait : "Il faut douter par provision; c'est l'honneur que chacun doit rendre à son esprit. C'est le doute de faiblesse qui est humiliant, ou, si l'on veut, le doute reçu; mais il y a un doute de force, qui vient de la plus ferme pensée et de la plus résolue."

Cette nécessité du doute se fait sentir même chez les scientifiques. N'est-ce pas Claude Bernard qui écrivait : "Le grand principe expérimental est le doute philosophique qui laisse à l'esprit sa liberté et son initiative."

Si donc nombre d'auteurs considèrent le doute comme l'une des principales marques de l'esprit humain en général, le doute sera aussi une caractéristique essentielle de l'esprit philosophique, de l'esprit rationnel par excellence.

L'esprit philosophique est celui dont les actes de conscience ne sont pas uniquement une prise de contact avec la réalité, mais en plus une prise de contact avec ces premiers actes de conscience. Il fait appel à un deuxième acte de conscience pour comprendre le premier : il réfléchit. Il est en quelque sorte la pensée de la pensée. Or le doute philosophique est justement un moyen de réflexion, une façon de s'élever au niveau de cette seconde pensée. A ce titre, il est un instrument indispensable à un vrai philosophe.

De plus, l'esprit philosophique est un esprit libre. Or le doute fonde notre liberté parce qu'il nous permet de nous dégager de la contrainte de nos premières impressions et, en même temps, exerce celle-ci parce que pour subsister le doute doit nécessairement être libre. Lorsque nous sommes dans l'obligation de douter d'une chose c'est que nous sommes déjà convaincus de sa fausseté. Le doute obligatoire n'est qu'une confiance trompée, qu'une croyance en voie de se détruire.

Enfin nous pouvons souligner que l'esprit philosophique est un esprit humble et que le doute, parce qu'il est l'admission que nous pouvons nous tromper, nous fait prendre conscience de notre faiblesse et nous incite à l'humilité intellectuelle. En

effet, le doute philosophique comporte un aspect paradoxal. Il est à la fois l'admission que nous pouvons nous tromper et l'instrument qui nous empêche d'être trompé. Il est la prise de conscience de notre force dans notre faiblesse. Voilà pourquoi nous ne désavouons pas ce mot de Simone Weil : "Je considère une certaine suspension du jugement à l'égard de toutes les pensées . . . comme constituant la vertu d'humilité dans le domaine de l'intelligence."

Somme toute, le doute philosophique est ce qui nous permet de fuir les tyrannies de l'incertitude, du scepticisme et du dogmatisme et ce qui nous donne la force de participer au progrès intellectuel. Nous pouvons donc admettre avec Alain que "Aucune pensée n'est forte que par un doute fort". Et celui qui sait douter peut dire avec Othello :

"To be once in doubt
Is once to be resolv'd".

Kierkegaard et la pensée usée

maurice lagueux

L'oeuvre de Kierkegaard est désormais passée à l'histoire. S'il faut en croire l'avant-propos du Post-Scriptum *1. c'est là le plus "scabreux" de l'affaire: D'abord "favorisée" en ce qu'elle est passée "inaperçue" cette oeuvre a été recueillie par "l'agitation" et la "fermentation" du monde philosophique qui a pu tant bien que mal la faire *glisser* le long de quelques-uns de ses schèmes.

Comment alors retrouver dans sa pureté l'intuition centrale du penseur danois ? Laissons-le pour cela, nous raconter lui-même ce qui déclencha sa vocation (dans la mesure du moins où il s'identifie avec son pseudonyme J. Climacus): "Quand en effet, tout le monde s'associe pour rendre tout, et de toute manière plus facile, il ne reste plus qu'un seul danger, celui-ci que la facilité devienne trop grande . . . Par amour de l'humanité, par désespoir de ma pénible situation (de n'avoir rien fait ni atteint et de ne pouvoir rien rendre plus facile que ce n'est déjà), par vraie sollicitude envers ceux qui rendent tout facile, je compris que ceci était ma tâche : de créer partout des difficultés." *2. Or ceux qui rendent tout beaucoup trop facile, ce sont . . . les hégeliens! Voilà qui paraît pour le moins paradoxal. Mais il faut bien entendre Kierkegaard et pour y parvenir, comparer sa pensée sur Hegel à sa pensée sur Socrate. La facilité hégélienne n'est certes pas à chercher dans la démarche dialectique. *3. Elle est plutôt dans l'élan même qui pousse le "professeur" à laisser là la condition humaine pour philosopher et dans le droit que s'arroge le philosophe hégélien à retrouver exhaustivement le monde dans le Système. Sa faiblesse c'est son commencement *4. où se trouve cet hiatus entre le philosophe existant et le Système objectif. Comment l'homme

qui réfléchit, sans présupposition aucune à ce qu'il prétend, peut-il se *glisser* furtivement au sein du concept absolu lequel peut ensuite se développer si admirablement ? Socrate se serait certes refusé à franchir si allégrement cet hiatus. *5.

Bref, Kierkegaard est horrifié par l'aventure intellectuelle où s'est engagé le "spéculatif dix-neuvième siècle", il sent que tout cela est un *glissement facile* vers le monde objectif. On ne s'inquiète pas d'avoir *perdu pied* pour s'être éloigné de l'existence, Kierkegaard s'en inquiétera et c'est là sa mission.

Nous voulons montrer ici comment il s'est acquitté de cette tâche, comment cette idée fondamentale, l'horreur du glissement, commande en un certain sens l'ensemble de son oeuvre. *6.

Danger d'Inflation !

Kierkegaard ressemble assez à l'économiste qui prend conscience de la gravité d'une situation d'inflation : tout paraît facile, la monnaie circule abondamment, on "spécule" avec succès, mais la monnaie a subi une *dévaluation* parce qu'elle ne correspond plus à des valeurs réelles. Pour Kierkegaard la pensée connaît une facilité analogue dans le monde objectif du siècle de Hegel mais, voilà le mal, cette pensée peu à peu s'est *dévaluée* pour s'être détachée de l'existence. Le XIXe siècle est en proie à l'inflation intellectuelle. *7. Kierkegaard n'était d'ailleurs pas étranger à cette imagerie monétaire employée par lui dans des contextes très différents d'ailleurs : par exemple, l'éthique bourgeoise ne se fondant pas sur une intériorité, il explique : "Comme la monnaie de papier peut être un important moyen de circulation entre les hommes mais est en soi une quantité chimérique, si en dernier ressort il n'y a pas de valeur pour la gager, de même la conception conventionnelle comparative, etc. . . . " *8. On pourrait citer d'autres exemples *9, où l'imagerie monétaire intervient. Toujours on y retrouve cette horreur de ce qui est usé, emporté par un courant, sans valeur propre, dévalué : là est le mal du siècle.

En quoi Hegel en est-il responsable ? Il l'est en ce sens disons, que, si Montaigne nous conseillait pour nous cultiver de "frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui" *10. on l'a fait tant et si bien qu'au dix-neuvième siècle tout est devenu *usé* et cela sous l'action *corrosive* de la médiation de Hegel, le philosophe de la culture. La médiation *11. a fait sauter les arêtes trop vives de la contingence et de la contradiction, elle réduit toutes les données de culture, "d'aussi énormes morceaux que la Chine, la Perse, etc. . . . " *12. à des

moments du développement "historico mondial" systématisé en paragraphes, elle peut même régler d'avance le cas de Kierkegaard réductible au "moment de l'intériorité" dans le Système. Ce fut là le sort de bien d'autres : "Pauvre Jacobi, si quelqu'un visite ta tombe je n'en sais rien, mais je sais que la *charrue du paragraphe a nivelé* *13. toute ton éloquence, toute ton intériorité; cependant que quelques pauvres mots ont été enregistrés comme ta signification dans le système. On y dit de lui qu'il représente le sentiment et l'enthousiasme." *14 Aucune difficulté : "le système est hospitalier". *15. Par la médiation la pensée hégélienne peut se permettre de tout concilier : elle a aboli la contradiction. Kierkegaard doit encore intervenir : "Et pourtant il semble bien qu'il y ait un malentendu à la base de cette bataille et de cette victoire. Hegel a tout à fait et absolument raison en ce que, du point de vue de l'éternité, *sub specie aeterni*, dans le langage de l'abstraction, il n'y a point *d'aut-aut* dans la pensée et l'être purs . . . Comme ce géant avec lequel combattit Hercule perdait ses forces toutes les fois qu'il était *soulevé de terre*, *13. ainsi *l'aut-aut* de la contradiction se trouve *eo ipso* éliminé aussitôt qu'il est élevé au-dessus de l'existence et conduit dans l'éternité de l'abstraction." *16. Ici encore l'horreur du *perdre pied* commande l'imagerie.

Les Stades ou l'Art de Mordre à l'Existence

La contradiction est donc un caractère de l'existence : il faut la chercher où elle se trouve. Or "le tragique est la contradiction souffrante, le comique la contradiction sans douleur". *17. Il ne faut sans doute pas resserrer trop ces catégories mais il est significatif que l'on retrouve le tragique du saut et le comique de l'ironie et de l'humour quand il s'agit de passer d'un stade de l'existence à l'autre. La théorie des stades nous offre sans doute l'armature principale de la pensée de Kierkegaard; mais, elle semble bien répondre à la préoccupation centrale que nous voulons dégager chez lui.

L'intérêt "historico-mondial" n'est au fond qu'une des façons de déployer son moi vers l'extérieur. Que l'homme centre son être sur la production artistique ou sur l'avancement du Système *18., qu'il exerce son talent de séducteur comme le Johannès de "In vino veritas", toujours il fuit son intériorité vers un "divertissement" au sens pascalien, il glisse sur le terrain facile de l'esthétique où la possibilité prime le réel : "Esthétiquement et intellectuellement on peut dire qu'une réa-

lité n'est comprise et pensée que quand son *esse* est dissous dans son *posse.*" *19. Mais l'ironie "en mettant de façon continue les particularités de la vie finie, en connexion avec l'infinie exigence éthique". laissera ". . . apparaître la contradiction." *20. Ce fut à l'époque des Grecs la mission de Socrate de ramener les cosmologues vers l'intériorité : c'est là le rôle de l'ironie socratique.

Aussi le stade éthique est-il celui où l'individu commence à mordre dans l'existence *21. "L'éthique veut précisément détruire le dés-intéressement de la possibilité en faisant de l'existence l'intérêt suprême" *22. La situation est par là inversée : "Ethiquement on peut dire que la possibilité est comprise quand chaque *posse* est en réalité un *esse*" *23. L'individualité y prend un sens : L'époux des "Etapes sur le chemin de la Vie" fait voir comment dans le mariage les menus détails prennent un sens pour qui voit les choses éthiquement. *24. Mais à tout prendre, Socrate s'il amène l'esthète à la conscience de l'intériorité éthique, le fait par la maïeutique, il fait redécouvrir "l'état antérieur" *25. Il n'est somme toute qu'une "occasion", *26. il n'y a pas de conversion réelle consacrée par une déchirure dans l'existence : l'instant s'estompe dans la continuité immanente, les frontières deviennent brumeuses: le spectre du glissement réapparaît. Bref le stade éthique paraît en équilibre instable. *27. sans point d'appui solide parce que sans rapport à l'autre. *28. Ainsi Kierkegaard cherche-t-il comment on peut dépasser le socratisme dans l'art de mordre à l'existence *29. Cela se fera dans la valorisation de l'Instant par une conversion désormais radicale. *30. Un "homme nouveau" y naîtra racheté par un Dieu Incarné vers qui l'homme se tournera comme vers la fin (telos) absolue que déjà l'humour, *31. incognito du religieux lui avait révélé par la conscience de la souffrance et de la faute *32. (religion A).

La foi au Christ le plonge dans l'existence : c'est cette "contradiction dialectique, qu'une béatitude éternelle soit fondée sur le rapport à quelque chose d'historique" *33. et à quelque chose "qui ne peut devenir historique que contre sa nature, donc en vertu de l'absurde" *34. qui rend profondément existentiel le "devenir chrétien" (religion B). *35. L'homme dialectique ne peut plus glisser dans un devenir de l'esprit absolu : il est engagé dans une décision à valeur infinie en regard de laquelle tout le reste perd son poids un peu comme des nombres finis en regard de l'infini mathématique. Par sa décision, il intériorise en sa liberté individuelle la dialectique

que Hegel situait dans l'histoire universelle. Il découvre ainsi l'ambiguïté dialectique de la liberté angoissée *36.; il pèche et par là s'enfonce dans l'existence *37. Mais "le contraire du péché c'est la foi" *38. la foi en la rédemption qui laisse ouverte la possibilité du scandale *39. Après avoir désespéré, il sera damné dans une attitude démoniaque qui ne manque pas de grandeur *40., ou sauvé par la foi existentielle en Jésus-Christ qui triomphe du scandale *41. Le Paradoxe chrétien c'est le Christ qui loin d'être un moment du flux historique vient déchirer l'Histoire. La Rédemption des péchés ainsi, est une transformation radicale ("homo novus") elle n'est ni un retour à la vie antérieure, ni une médiation dialectique: pour avoir su, plus habilement dissoudre l'instant dans l'immanence, Hegel *42. n'avait pas en ce sens dépassé Socrate, malgré l'ingéniosité de sa dialectique *43.

Il n'y a pas chez Hegel de rédemption radicale pour la simple raison qu'il n'y a pas de péché radical : "On ne fait pas autre chose avec cette soi-disant position du péché, quand le médium où on le pose est la pensée pure, médium bien trop *mouvant* pour le *poser ferme.*" *44.

Kierkegaard conserve certes à l'histoire une dimension quantitative mais il la disloque dans sa dimension qualitative au profit de l'individu. Tout comme celui-ci sera contemporain du Christ *45. les générations intermédiaires de disciples ne lui apportent que l'occasion, *46. il est non pas contemporain d'Adam, un homme comme les autres *47. mais il fait entrer le péché dans le monde, si l'on peut dire, parallèlement à lui *48. l'histoire n'y ajoutant qu'une mesure quantitative d'angoisse. Toujours ce saut *49. qualitatif qui dans la foi du chrétien vient fracasser de tout son poids existentiel le monde de la pensée pure.

Mais ce christianisme existentiel n'offre pas un état de tout repos *50., quand Kierkegaard en parle, il ne peut faire mieux que d'évoquer un homme qui a sous lui 70,000 brasses d'eau *51 la foi au Paradoxe ne peut faire appel à la raison et doit même aller contre elle : la raison ne peut prouver l'existence de Dieu non plus qu'aucune autre existence *52 et ne peut davantage chercher dans l'Histoire l'appui de la foi *53. Tout cela n'est qu'approximation et s'y arrêter sérieusement est d'ailleurs blasphème *54. Kierkegaard se situe dans la ligne de I Corinthiens : l'absurde c'est la "folie" de la Croix *55 et du christianisme intransigeant de l'Apocalypse *56. Mais par delà l'intelligence reléguée à la pensée pure, il y a la sagesse existentielle qui comprend par réflexion "qu'il ne peut en être

autrement qu'il faut que ce soit incompréhensible" *57. Et c'est cette sagesse paradoxale qui, pour absurde qu'elle soit "pour l'intelligence", imprègne toutes les oeuvres de notre auteur d'un "sens" chrétien de l'existence qui ne peut qu'impressionner le penseur.

Aussi Kierkegaard méprise-t-il ceux qui dans la pensée pure croient avoir dépassé le christianisme *58. ou qui ont relégué "le Christ dans l'indifférence" *59. C'est oublier le sens existentiel du christianisme. De même il fustige ceux qui ont réduit leur christianisme à la possession d'un certificat de baptême (encore un "papier" qui pourrait être "dévalué") *60. et à l'audition du prêche dominical qui le plus souvent glisse encore sur les valeurs existentielles englouties dans la pompe des déclarations et gesticulations *61.

Le fait est que le chrétien authentique vit son christianisme intérieurement et ne peut à vrai dire le communiquer *62. ni même le manifester: "le sentiment religieux que l'on peut montrer du doigt est une espèce imparfaite de sentiment religieux" *63. car on n'est plus dans le Système: l'intériorité échappe au flux de l'extériorité. D'ailleurs dans la mesure où une vérité est existentielle elle est incommunicable. Dans l'ordre esthético-intellectuel, ordre du *posse* indifférent à l'*esse*. la communication peut être directe: mais quand on s'enfonce dans l'existence éthico-religieuse, la communication, si elle est, ne peut-être qu'indirecte *64. On aboutit donc ici à la rançon de l'idéal kierkegaardien. Mais on a assez vu que le Système si parfait qu'il soit parce qu'indifférent à l'existence n'a pas la valeur du "connais-toi, toi-même" de Socrate *65. Aussi Kierkegaard n'hésite pas à conclure: "La subjectivité est la vérité; la subjectivité est la réalité." *66.

Kierkegaard et la conscience moderne.

On peut maintenant se demander comment Kierkegaard s'est acquitté de "sa tâche". Sans doute plusieurs de ses assertions sont très discutables dans leur présentation rigide. Sans doute ses attaques contre Hegel sont souvent outrées: il semble indifférent à l'aspect concret, en un sens, de la dialectique hégélienne; il oublie la dimension historique dont Hegel a donné sinon le secret du moins le rôle; sa critique de "l'Aufheben" par exemple *67. ne semble pas du tout rendre justice à l'intuition géniale de Hegel. Signalons cependant que l'ensemble de sa critique vise plus le clan des "professeurs" hégéliens que Hegel lui-même, elle vise surtout la Droite hégélienne

qui croyait rendre service au christianisme en le moulant dans le Système *68. De toute façon Kierkegaard ne s'est jamais prétendu philosophe et encore bien moins historien de la philosophie. Il offre pourtant au lecteur une réflexion que ne peuvent négliger ni le philosophe ni l'homme moderne en général.

Par delà Hegel il oblige le philosophe à réfléchir sur l'idéal philosophique comme tel. Certes Hegel s'est proposé peut-être l'idéal le plus titanesque que se soit proposé un philosophe (jusqu'à lui du moins) mais il représente un aboutissement qui couronne un vaste effort pour pénétrer le coeur des choses, toujours présent en relief ou en creux dans le mouvement philosophique moderne et peut-être en un sens dans tout effort philosophique. Hegel lui-même montre dans sa "Phénoménologie" *69. comment il est l'aboutissement logique de l'effort philosophique moderne. Sans suivre comme tel sa propre interprétation nous croyons que l'idéal cartésien de la saisie des choses par idées claires, appuyé sur la véracité divine a déclenché le mouvement en relief chez les rationalistes: Spinoza et Leibnitz qui veulent saisir les choses du point de vue de Dieu et en creux chez les empiristes qui se refusent à la saisie des choses en soi. Comme l'idéal s'est heurté chez Kant à la dissociation radicale du phénomène et du noumène sans espoir de saisir la chose en soi *70., il ne resta plus qu'une voie, multiforme sans doute, pour l'idéal philosophique: celle de la créativité, de la reconstitution du monde: on ne peut plus s'appuyer sur les garanties du Dieu créateur, reste à recréer le monde en se plaçant soi-même au point de vue divin *71. C'est ce qui amène Kierkegaard à dénoncer le "théocentrique dix-neuvième siècle" *72. Il refuse ce droit à Hegel et c'est en cela qu'il l'accuse de facilité: Socrate était plus humble et plus exigeant. Aussi le philosophe doit-il repenser à cette lumière son expérience philosophique.

Mais puisque la philosophie et surtout la philosophie hégélienne descend parfois sur la place publique, l'avertissement de Kierkegaard doit être entendu de tous les hommes de nos sociétés modernes: individus emportés par les traditions et les pressions sociales, la force de la collectivité et le pouvoir de l'état, bref les éléments mêmes qui ont permis à Hegel de donner un sens à l'Histoire. Pour tous ceux qui risquent de perdre par corrosion leur singularité, et ce n'est là qu'une des faces de cette oeuvre si riche, Kierkegaard indique les conditions d'une possession de soi et met en garde contre l'une des formes les plus graves du désespoir: "comme

tel un moi n'est certes jamais *sans angle* *13, mais de là s'ensuit seulement qu'il faut les *endurcir* et *non les adoucir* . . . A voir tant de fautes autour de lui, à se mettre sur les bras tant d'affaires humaines, en tâchant de saisir comment va le train du monde, ce désespéré-ci s'oublie lui-même, oublie son nom divin, n'ose croire en lui-même et trouve trop hardi de l'être et bien plus simple et sûr de ressembler aux autres, d'être une singerie, un numéro, confondu dans le troupeau . . . Ici *nul accroc,* ici le moi et son infinisation ont cessé d'être une gêne; *poli comme un galet,* notre homme roule partout comme une *monnaie en cours.*" *73.

C'est en ce sens que Kierkegaard a été dit le champion de la singularité, de l'intériorité; mais par là même il était trahi. Il l'avait prédit: on allait lui régler son cas en le réduisant au "moment de l'intériorité". L'entaille qu'il a faite dans l'Histoire s'est cicatrisée, les formules qu'il a brandi se sont "émoussées" par l'usage. C'est là le drame qui s'attache à son être et qui est en un sens le drame de l'être historique: l'événement, ce qui devient est absorbé dans la gueule de l'Histoire. Kierkegaard l'a bien vu et a cherché à montrer que pourtant "le passé n'est pas plus nécessaire que l'avenir" *74. Il a vu juste selon nous. Mais le passé n'en exerce pas moins son action dissolvante. Or la pensée humaine est historique, et pour cela elle se recherche à l'infini car le verbe *75. qui la porte s'engloutit dans un passé dissolvant qui le fige toujours en deça de ce qu'il exprime. Aussi la pensée est-elle amenée à défoncer la trame de l'Histoire pour accéder chez Nietzche par exemple, à un instant d'éternité (midi et l'éternel retour) *76. ou chez un penseur chrétien comme Kierkegaard pour re-frayer la voie à Celui qui a déchiré l'Histoire universelle et qui doit déchirer l'histoire de chaque chrétien pour y introduire l'éternité. *77.

*1 : P.S. p. 1 Nous désignerons de la façon suivante les oeuvres de Kierkegaard citées ici: C.A.: Le Concept d'angoisse; E.C.V.: Etapes sur le chemin de la vie; R.P.: Riens Philosophiques; P.S.: Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques; T.D.: Traité du Désespoir. Les traductions de ces cinq oeuvres auxquelles nous nous référons sont toutes éditées chez Gallimard (N.R.F.)
*2 : P.S. p. 123
*3 : Ce qui est difficile pour le sage, c'est de comprendre le simple: P.S. p. 105 et ss.
*4 : P.S. p. 74 par. Beta
*5 : Par ex. : P.S. p. 138

*6 : Comme tous ceux qui commentent Kierkegaard, nous devons redouter le danger de systématiser l'oeuvre anti-systématique. Nous sommes donc conscient de la chose, mais à moins de taxer de systématisation toute tentative de faire voir des liens internes dans la pensée d'un auteur profondément lui-même en chacune de ces oeuvres, nous croyons pouvoir échapper au danger en ayant toujours sous les yeux cependant le mot terrible mais un peu énigmatique qui clôt le Post-Scriptum: "Et maintenant qu'un dialecticien à moitié expérimenté n'aille pas mettre la main à ce travail, mais qu'il le laisse comme il est." (P.S. p. 426)

*7 : Notons ici que cette critique de Kierkegaard n'est pas la critique justifiée mais banale d'une "enflure intellectuelle"; plus profondément elle dénonce un phénomène inconsciemment inhérent au développement de l'histoire de la philosophie, que nous tentons ici de mettre en lumière.

*8 : P.S. p. 369

*9 : La "quittance" (P.S. p. 372); les "jetons" (P.S. p. 375); "la monnaie en cours... qui roule" (T.D. p. 96); la "comptabilité systématique" (P.S. p. 237) et l'histoire de ce "débitant qui vendait sa bière un sou au-dessous du prix de revient en se flattant toujours de gagner "car disait-il, c'est sur la quantité qu'on se rattrappe." (C.A. p. 100); etc... cf aussi les premiers mots de "Crainte et Tremblement" (Aubier)

*10 : Essais: II, I, xxv (coll. DesGranges p. 81)

*11 : On n'en finirait plus de citer les textes où K. s'en prend à la médiation. A titre d'exemple: P.S. p. 131, 252-253, 283; C.A. p. 18

*12 : P.S. p. 236

*13 : Les soulignés sont de nous. Dans les diverses citations comme dans notre propre texte, nous soulignons généralement ce qui rappelle l'idée de glissement que nous voulons mettre en évidence; les soulignés propres du texte cité ne concernent que les mots de langue étrangère.

*14 : P.S. p. 165-166; il y a aussi le cas de Lessing: "....à cette époque aussi,... on ne pouvait pas du tout tuer Lessing dans les abattoirs historico-mondiaux pour le coucher dans un paragraphe." P.S. p. 71

*15 : P.S. p. 165

*16 : P.S. p. 203-204; cf aussi: 220, 233 à 236.

*17 : P.S. p. 347

*18 : cf l'interprétation de la parabole du festin: P.S. p. 116, 154

*19 : P.S. p. 217; cf aussi p. 215, 216

*20 : P.S. p. 339

*21 : T.D. p. 233

*22 : P.S. p. 214

*23 : P.S. p. 217

*24 : par ex. E.C.V. p. 115 à 118

*25 : R.P. p. 63

*26 : R.P. p. 64 cf aussi p. 121: "... et l'instant de l'occasion n'a pas plus de consistance qu'un faux-titre ne fait partie intégrante d'un livre..."

*27 : La femme passe même directement de l'esthétique aux religieux (E.C.V. p. 139) bien que, semble-t-il, elle agisse éthiquement sans réflexion cependant (confronter ce passage avec E.C.V. p. 115 à p. 118)

*28 : P.S. p. 216 dernier par.

*29 : R.P. p. 120-121: T.D. p. 180 et ss.

*30 : R.P. p. 70-74

*31 : P.S. p. 341-342

*32 : P.S. p. 355 par. 3

*33 : P.S. p. 388

*34 : P.S. p. 391

*35 : Pour notre développement sur les stades vs. l'intériorité et la contradiction. cf: P.S. p. 387
*36 : C.A. p. 63 à 67
*37 : P.S. p. 368
*38 : T.D. p. 171
*39 : P.S. p. 396; R.P. p. 117 et ss.; T.D. p. 172 et ss.
*40 : T.D. p. 153 à 155, 213-214
*41 : T.D. p. 244 et ss.
*42 : T.D. p. 189; K. fait remarquer que dans la philosophie moderne comme dans la philosophie grecque, on "émousse la Rédemption" (C.A. p. 121 note 1.)
*43 : Hegel: Phénoménologie de l'Esprit, trad Hyppolite (Aubier) T. II p. 190 à 200; 280 à 284
*44 : T.D. p. 196
*45 : R.P. p. 192-200; p. 175.
*46 : Il est intéressant de rapprocher cette théorie de la contemporanéité chez K. selon laquelle "le récit des contemporains sera pour tout homme postérieur *l'occasion* d'être disciple pourvu bien entendu qu'il reçoive *du dieu même* la condition." (R.P. p. 193-194) d'une théorie de Malebranche bien différente par son contexte rationaliste et sa valeur épistémologique: "... c'est *Dieu lui-même qui produit* dans votre âme tous les divers sentiments dont elle est touchée *à l'occasion* des changements qui arrivent à votre corps..." (Malebranche: Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, VI. Vrin p. 186) (Tous les soulignés sont de nous). Dans les deux cas on cherche à retrouver dans un rapport direct à Dieu ce que ne peut apporter après sa dislocation dans un cas le monde de la sensibilité, dans l'autre l'histoire objective.
*47 : C.A. p. 49 note 1
*48 : C.A. p. 48 et 132
*49 : Devant l'attitude de la raison refusant, de la Genèse, le péché qui se présuppose lui-même: "C'est là un scandale pour la raison, ergo ce doit être un mythe. En compensation la raison en invente elle-même un qui nie le saut fait du cercle une ligne droite et alors tout glisse naturellement. Elle commence par border une histoire sur ce qu'était l'homme avant la chute et peu à peu avec son bavardage cette innocence tourne insensiblment en peccabilité... et à la fin celle-ci est bel et bien là. Tout le beau discours de la raison en l'occurrence peut se comparer à ce refrain de ronde sur lequel s'amusent les enfants: un pion, deux pions, trois pions... Scipion... Voilà le mot amené et tout naturellement de ce qui précède." C.A. p. 47-48)
*50 : On retrouve ici la vocation de K. qui a d'ailleurs affirmé à plus d'une reprise avoir pour mission de rendre difficile d'être un chrétien. P.S. : p. 258-259, 377.
*51 : E.C.V.: p. 359, 379, 384
*52 : R.P. ch. III
*53 : P.S. 1ère partie.
*54 : P.S. p. 368-369
*55 : P.S. p. 141-143
*56 : P.S. p. 152
*57 : P.S. p. 151
*58 : P.S. p. 151-152, 419
*59 : T.D. p. 249
*60 : P.S. p. 28 et 251
*61 : E.C.V. p. 373; P.S. p. 347
*62 : E.C.V. p. 374
*63 : P.S. p. 321
*64 : P.S. p. 217, 218
*65 : P.S. p. 208
*66 : P.S. p. 230 cf. le fondement de cette assertion dans la théorie du comment P.S. p. 134-135

*67 : P.S. p. 147, 209-210
*68 : R.P. p. 51 cf note 1 du traducteur.
*69 : Hegel op. cit. : T. II p. 307
*70 : Nous n'appuyons pas ce développement très schématisé sur des références: considéré spécialement dans le rôle central qu'y tient Kant, il fait l'objet de notre travail de licence auquel nous devrions renvoyer. Pour l'attitude de K. vs le passage de Kant à Hegel cf: P.S. p. 219-220; C.A. p. 18
*71 : K. a dénoncé très souvent la "philosophie... du point de vue divin". Les passages les plus intéressants nous paraissent: P.S. p. 79, 92, 103, 143, 267 T.D. p. 230-231
*72 : par ex. P.S. p. 9, 267
*73 : T.D. p. 95-96
*74 : R.P. Intermède, en part: p. 162; P.S. p. 79
*75 : C.A. p. 16 et 19
*76 : Nietzsche: "Ainsi parlait Zarathoustra" (trad. Betz, N.R.F.): Les sept sceaux: p. 210; Midi: p. 249; Le chant d'Ivresse: p. 288-290; Pour le mythe de l'Eternel Retour cf. p. 152, p. 200 à 204, etc. M. Jean Wahl dans ses conférences à l'Université de Montréal du 22 nov. et du 13 déc. 1962 a proposé ce rapprochement entre l'Eternel Retour de Nietzsche et l'Incarnation de Kierkegaard.
*77 : Rapprocher C.A. p. 129-130, p. 121 note 1 et R.P. p. 73-74

Schopenhauer:

daniele geoffrion

La vie, les habitudes et la correspondance de Schopenhauer sont très bien connues. M. Gwinner, son exécuteur testamentaire, expose dans tous ses détails son caractère et Lindner et Frauenstaedt ont publié tous ses entretiens.

Arthur Schopenhauer est né à Dantzig, en 1788. Son père d'origine patricienne, était riche commerçant, très doué pour les affaires. Sa mère, Johanna Schopenhauer, est la fille du conseiller de Trosiener. Feuerbach qui la connaissait bien, la décrit ainsi: "Elle bavarde beaucoup et bien; intelligente, sans coeur, ni âme." De ce mariage de raison naît Arthur Schopenhauer.

En 1793, Dantzig n'était plus une ville libre. La famille de Schopenhauer dont la devise est "Point d'honneur sans liberté" se retire à Hambourg. A ce moment-là, Schopenhauer voyage en Suisse, en Belgique, en France et en Angeterre. Il gardera toujours de l'Angleterre un très bon souvenir.

Sur ces entrefaites, son père se suicide à cause d'un revers de fortune. Schopenhauer tombe alors sous la tutelle de sa mère qui fréquente des cercles de littérateurs et d'hommes politiques. Elle s'établit à Weimar, rencontre Goethe et vit alors dans le même monde que lui.

Schopenhauer commence à fréquenter l'université, il est le disciple de Kant et de Schulze. Plus tard, il admirera Fichte, mais cette admiration ne tardera pas à se changer en raillerie.

En 1813, il soutient sa thèse de doctorat "De la quadruple racine du principe et de la raison suffisante" après quoi il revient à Weimar et se lie d'amitié avec Goethe.

C'est à cette époque qu'il fait une rencontre qui change toute l'orientation de sa pensée. Il connaît l'orientaliste Fréderic

Majer qui l'initie à l'étude de l'Inde. Cet événement est capital. Dorénavant, il est un bouddhiste égaré en Occident.

En 1819, il publie son oeuvre principale "Le monde comme volonté et comme représentation". Cet ouvrage, comme tous les autres, est mort-né.

L'enseignement ne couvre qu'une période de sa vie car Hegel et Schleiermacher lui portent ombrage. Il vit solitaire à Berlin et se fixe finalement à Francfort-sur-le-Mein pour y vivre ses dernières années en ermite.

C'est en 1839 que le nom de Schopenhauer est enfin connu. Il gagne un concours avec son mémoire sur "La liberté de la volonté". De là, lui vient sa gloire. Alors que l'hégélianisme est en baisse, la philosophie de Schopenhauer est de plus en plus répandue.

Sa renommée, ses lecteurs et ses disciples s'accroissent sans cesse et il meurt après avoir connu la gloire. Il prétendait que sa vie d'ascète le conduirait jusqu'à cent ans, mais la mort le frappa à soixante-douze ans.

Une doctrine philosophique est sans doute le produit d'un génie particulier. Cependant elle ne peut s'expliquer sans les systèmes qui l'ont précédée et sans l'époque contemporaine au penseur. Rappelons-nous qu'historiquement Schopenhauer se situe en plein romantisme; c'est ce qui explique qu'il soit le théoricien de la maladie du siècle "des weltschmerz".

Schopenhauer est influencé par les Upanishads et Kant. Son grand pessimisme le rapproche de Bouddha. Puisque la vie n'est que douleur, il faut anéantir la volonté par l'ascétisme pour enfin connaître le repos éternel, ce néant qui n'en est pas un, le Nirvâna.

Comme Bouddha, il déteste les femmes, (même s'il ne paraît pas les avoir toujours détestées, du moins en pratique). "Les femmes ont les cheveux longs et les idées courtes", dit-il. Notons que Schopenhauer a d'autres haines: les juifs représentent le contraire du contemplateur hindou. L'esprit sémitique est positif et optimiste. Enfin, comme Kierkegaard, malgré que les raisons en soient différentes, il a une haine intime pour les professeurs de philosophie qu'il qualifie de sophistes.

L'influence de Kant se fait sentir dans sa théorie de la connaissance. Schopenhauer est un disciple de Kant. Cependant il ne critique pas amèrement le maître; il crée des éléments nouveaux.

Schopenhauer a suivi un ordre très rigoureux pour exposer sa doctrine. Tout en critiquant sa théorie de la connaissance,

de la nature, de l'amour, son esthétique et sa morale, je respecterai cette disposition.

Le plus grand service qu'ait rendu Kant à la philosophie, selon Schopenhauer, c'est d'avoir distingué entre la chose en soi "noumen" et le phénomène. Mais Kant, nous dit-il, est amené à cette conclusion par voie de conséquence. Il n'a pas reconnu que la chose en soi était la volonté, c'est-à-dire l'instinct qui se trouve à la base de la nature.

Selon Kant, nous ne pouvons saisir l'essence ou la chose en soi. Il n'y a que le phénomène qui est accessible à l'esprit humain.

Qu'est-ce que l'intelligence selon Schopenhauer? Tout d'abord, il est intéressant de savoir que Schopenhauer a une théorie de l'hérédité assez spéciale. L'enfant hérite de l'intelligence de sa mère et de la volonté (ou qualités de coeur) de son père. Déjà nous entrevoyons la supériorité de la volonté sur l'intelligence. Car souvenons-nous que Schopenhauer déteste les femmes. Cette digression est nécessaire pour comprendre la distinction qu'il y a entre l'intelligence et la volonté.

Sa métaphysique reste toujours immanente et ne devient jamais transcendante parce qu'on ne va jamais au-delà des phénomènes. La réalité n'est connue qu'en tant que perception. Ici on rejoint Merleau-Ponty sans pourtant qu'il y ait d'intentionalité. Il n'y a pas d'objet sans sujet. Le monde n'est jamais détaché du sujet percevant. Le sujet ne saisit que des apparences, des phénomènes et il ne peut les détacher de lui-même. D'où "Le monde comme représentation".

Schopenhauer parfois se contredit et nous sommes alors perdus dans ses paradoxes. Par exemple, le monde, nous dit-il, n'est qu'une représentation qui se trouve dans l'esprit humain. Il est amené à cette théorie de la représentation par son idéalisme transcendantal. La chose en soi est au-delà de l'entendement et de la raison:

> "Le monde est ma représentation." c'est là une vérité valable pour tout être vivant et connaissant; bien que l'homme seul puisse en avoir la conscience abstraite. Dès qu'il commence à philosopher, il voit clairement et certainement qu'il ne connaît ni le soleil ni la terre; mais qu'il y a toujours un oeil qui voit le soleil, une main qui touche la terre; en un mot que le monde qui l'entoure n'existe que comme représentation, c'est-à-dire par rapport à une autre chose, le sujet percevant qui est lui-même."
>
> (T.A. Ribot, La philosophie de Schopenhauer, p. 44)

Ceci n'est pas nouveau, c'est le subjectivisme de Descartes, l'idéalisme de Berkeley et même bien avant eux, une école de l'Inde, le Vedanta avait reconnu ce principe fondamental.

La matière existe pour l'intelligence. Mais la matière est "un mensonge vrai", ajoute-t-il,

Qu'est-ce que ce mensonge vrai? Comment explique-t-il ces paradoxes? Il y a le monde réel et le monde idéal. Celui-ci a été exposé; c'est le monde de l'intelligence: celui que nous nous représentons.

Il y a deux sortes de connaissance: la plus haute, c'est l'intuition et la raison. La plus basse, c'est l'entendement et la sensibilité. Il y a des nuances entre ces différents niveaux de l'intelligence. Par la réflexion, nous arrivons à la connaissance intuitive, et par la raison à l'abstraction. Quant à l'entendement et à la sensibilité, ils expliquent la causalité. Cependant toutes ces formes de connaissance n'expliquent que les phénomènes.

Le corps est médiation entre l'esprit et le corps. Donc le corps, même avant les phénoménologues ou encore les existentialistes, joue un rôle important:

> "Car le monde dépend de ma représentation qui dépend de mon corps; mon corps au contraire dépend de ma volonté qui ne dépend de rien."

Mais quelle est la nature de cette volonté chez Schopenhauer? Ce n'est certainement pas la volonté traditionnelle. On pourrait la définir un peu à la façon nietzschéenne, c'est-à-dire comme une force. Mais je crois que cette notion ne suffit pas. "La volonté dans la nature" c'est aussi l'instinct, le désir qui est la couche la plus profonde de l'être humain.

Il serait contradictoire d'affirmer qu'il n'y a que du paraître sans affirmer qu'il y a de l'être. Et la cause de l'être, c'est la volonté. Celle-ci est comme l'essence interne et unique du monde inorganique, des végétaux et des animaux. Avec la volonté, Schopenhauer passe donc du phénomène à la chose en soi. Voici "le mensonge vrai". Pour Platon, le phénomène existe par sa participation à l'idée. Alors que pour Schopenhauer

> "L'univers nous apparaît dans sa totalité comme une objectivation progressive de la volonté."

Ici il devient un réaliste empirique. La volonté a trois qualités: l'identité, l'indestructibilité et la liberté.

Toutes les tendances du monde organique et du monde inorganique se ramènent à la volonté. Il y a donc en celle-ci unité de composition. Mais un des caractères les plus typiques de la volonté c'est son indestructibilité. Le phénomène de ce

que la chose est, meurt, mais la volonté est indestructible. Ce qui le mène à la théorie bouddhiste de la métempsychose ou encore à une théorie encore plus subtile: la palingénésie.

Une dernière caractéristique de la volonté, c'est sa liberté. En effet, l'homme est libre comme chose en soi, et nécessité comme phénomène. Ici, il y aurait lieu de se demander si le contraire plutôt ne serait pas vrai . . . Mais dans le système de Schopenhauer ce serait une difficulté insolvable.

Avant de parler de l'art, il est intéressant de connaître sa théorie de l'amour. Quelle rôle joue l'amour dans ce système? Tout d'abord mentionnons qu'il n'y a que l'amour sexuel pour Schopenhauer. La volonté, comme nous l'avons déjà mentionné est instinct, désir, force. La volonté de vivre chez l'homme explique l'attachement qu'il a pour la vie. Et cette même volonté de vivre se manifeste dans l'amour sexuel. Le rapprochement entre l'homme et la femme n'a lieu qu'en raison de l'acte de procréation. C'est l'amour de l'espèce. Celle-ci ne disparaît jamais, c'est l'objectivité de la volonté, tandis que l'individu meurt. Il semble qu'en théorie du moins, Schopenhauer n'établit pas de nuances entre la procréation et la récréation.

Ce qui augmente davantage notre détresse c'est de voir avec quelle indifférence nous sommes appelés à la vie, dit-il, et comment on vit et on meurt sans que la nature semble s'en émouvoir. Derrière l'individu, il y a toujours l'espèce qui est indestructible.

Après les théories de la connaissance, de la nature et de l'amour, la théorie de l'art joue un rôle primordial. Avant de définir la jouissance esthétique, essayons de définir ce qu'est l'idée. Schopenhauer nous dit que c'est la volonté pas encore objectivée. Mais l'idée est déjà un pas vers le vide, elle est même un peu détachée de la représentation. C'est l'intuition désintéressée qui prétend absorber l'univers.

Schopenhauer nous le savons est un pessimiste, et seuls, la poésie et les arts sont un refuge et une consolation et un refuge contre le spectacle des misères humaines. Schopenhauer à la façon des Allemands considère l'esthétique non comme un luxe pour les esprits cultivés, mais plutôt comme une religion.

Dans la contemplation d'une oeuvre d'art, il y a intuition, mais ce n'est qu'un stade vers l'intuition pure. Celle-ci est le suprême repos que trouve le mystique. Le mysticisme est:

> "un guide vers l'aperception immédiate de ce que ni l'intuition, ni l'idée, ni la connaissance en général ne peut atteindre".

Ici nous sommes amenés à la conception bouddhiste du repos éternel. La beauté est comme un rayon éternel de l'au-delà. Toutefois l'artiste n'est affranchi de la vie que pour quelques instants et ce n'est pas le quiétisme de la volonté. Au contraire, l'art est une consolation pour rester dans cette vie. Il faut donc finalement s'en détacher.

Seule la véritable aperception qui mène au Nirvâna mène à la négation du vouloir-vivre. Nous glissons ainsi dans la morale.

Le vouloir-vivre est la racine du mal. Le sage de Bouddha et le sage de Schopenhauer se ressemblent beaucoup. Pour Bouddha, l'ascétisme se rencontre chez celui dont l'esprit est vraiment affranchi du monde Et ceci se confirme par sa propre expérience: cependant Bouddha reçut son illumination au moment où il avait abandonné ses mortifications. C'est déjà un pas vers l'affirmation du monde . . .

Pour Schopenhauer, en anéantissant le vouloir-vivre, on fait disparaître la douleur. Cette négation de la volonté de vivre, c'est le Nirvâna, c'est-à-dire une espèce de scission de la vie; celle-ci consiste à s'affranchir du monde sensible, non à la façon des brahmanes ou du sâmkhya, mais en renonçant au vouloir-vivre.

> "Que faut-il entendre par Nirvâna? Ce mot signifie "extinction". Le mot nirvâna est entré dans l'usage pour désigner cet état de félicité où l'âme individuelle a perdu la conscience d'elle-même. Plus tard, les brahmanes l'adoptèrent et l'employèrent pour désigner l'absorption de l'âme individuelle dans l'âme universelle.
> Comme on demandait à Sâriputta, l'un des disciples préférés de Bouddha, en quel sens on pouvait parler de félicité du nirvâna puisque, dans cet état, il n'y a plus de sensation, il répondit: "c'est précisément dans l'absence de toute sensation que réside la félicité."
> ,A. Schweitzer, Les grands penseurs de l'Inde, p. 90)

L'identité de la volonté chez tous les êtres se manifeste clairement à celui qui supprime son vouloir-vivre-. La négation de la volonté va de la simple justice jusqu'à l'abnégation complète. On voit ici la profonde influence de la philosophie orientale. L'homme juste, tout en affirmant sa volonté de vivre, respecte le droit d'autrui. L'homme bon lui est pourtant supérieur; il fait profiter les autres de ce qui lui appartient, il va même jusqu'à se priver pour eux. La bonté nous empêche de goûter les joies futiles, tandis qu'un autre souffre par cette

privation. Il faut que chaque être soit l'autre. La vieille formule orientale: "Tu es ceci" implique toutes ces vertus.

Au point de vue moral, la négation du vouloir-vivre équivaut à la pitié, c'est-à-dire à la suppression de la volonté individuelle dans sa relation avec sa volonté universelle. La pitié rejoint finalement l'abstention complète de la volonté, c'est-à-dire la négation complète de la volonté au sens métaphysique. L'abnégation devient donc de l'ascétisme. A ce moment-là l'individu fait le vide et la volonté se replie. Les souffrances d'autrui deviennent alors les siennes; il n'est plus dupe des apparences. Il entre alors dans le nirvâna, le repos éternel.

> "Ce qui reste, c'est une paix supérieure à toute raison, une paix profonde, un océan de quiétude, cette sérénité confiante et inaltérable dont le seul reflet sur le visage humain, dans le tableau de Raphaël et du Corrège, est déjà un complet et sûr évangile. Il ne reste plus que la connaissance; la volonté est évanouie." (A. Bosser, Schopenhauer, l'homme et le philosophe, p. 243).

En quoi pouvons-nous dire que Schopenhauer est original? Sa morale est tout à fait particulière. Il rejette les concepts du devoir et de l'utile. Il enseigne non pas à agir, mais à ne pas agir. Son pessimisme, sa palingénésie, son nirvâna, se dressent devant le lecteur comme autant d'énigmes. De plus, il est libre de toute attache théologique.

A cette époque l'orientalisme n'était pas une question beaucoup étudiée. Il a fait revivre toute cette philosophie orientale qui était depuis longtemps délaissée.

Il y aurait certainement avantage à concilier la pensée occidentale et la pensée orientale (même si Schopenhauer ne l'a jamais fait). Comment caractériser ces deux formes de réflexion? La philosophie européenne, c'est l'affirmation du monde; tandis que la philosophie indienne, c'est la négation du monde. Concilier ces deux écoles de pensée serait certainement un pas dans l'histoire de la philosophie. Cette conciliation consisterait "à élaborer une mystique d'affirmation éthique du monde".

Certaines philosophies occidentales tendent à négliger l'importance du "je" en le perdant dans une activité qui souvent n'a de sens que dans le futur. La contemplation procure la sérénité qui certainement peut aider dans les actions qui nous sont nécessaires pour vivre, sans pourtant qu'il soit nécessaire de nier la vie. Ainsi l'Est et l'Ouest seraient unis, mieux que la politique ne peut prétendre jamais le faire . . .

Quels ont été les autres apports de la philosophie de Schopenhauer? Je crois qu'il a certainement ouvert les yeux

aux psychologues sur l'omniprésence de l'instinct. Après deux siècles d'introspection, la philosophie découvre à côté de la pensée, le désir; et près de l'intellect, l'instinct. Nous devons cette découverte à Schopenhauer qui a révélé le coeur humain.

De plus, Schopenhauer apporte une conception toute nouvelle de la volonté. Celle-ci n'est plus une puissance qui se place à côté de l'intelligence; mais une force, un instinct qui est à la base de toute la nature. Son importance est primordiale, car elle est l'objectivation même du monde que nous nous représentons.

Finalement, Schopenhauer nous a montré la nécessité des génies et la valeur de l'art. Pour lui, le bien ultime de la vie était la beauté et la joie ultime se trouvait dans la création de la beauté. A une époque, où le beau et le grand avaient disparu, il sut ennoblir le culte des héros. Et malgré tous ses paradoxes, il a réussi à ajouter son nom aux leurs.

vers une philosophie de l'art

pierre beaulieu

> "Cet enthousiasme, qui, comme un coup de pistolet, commence immédiatement avec le savoir absolu et se débarrasse des positions différentes en déclarant qu'il n'en veut rien savoir."—Hegel.

Il y a cloison étanche entre philosophie et art. Ce qui passe traditionnellement pour une philosophie de l'art est une nomenclature; l'esthétique qui traite de forme et de matière est incompatible avec l'art: elle maintient cette cloison. Qui est coupable de cette division stérilisante? Le dogmatisme scientifique. La philosophie qui veut s'ériger en science durcit les catégories mentales. Les disciples d'Aristote tricotent des variations sur les mêmes thèmes. Ils dressent des portes hermétiques. Leurs catégories rigides sont responsables de la cloison entre la philosophie et l'art. Anéantissons ce dogmatisme.

Le dogmatique se trompe. L'artiste se moque du calcul et du raisonnement. L'artiste ne déduit pas: il constate. Déduction inconsciente du dogmatique: nous vivons en ce monde en permanence, donc nous devons riveter la pensée en permanence: C'est tellement plus confortable . . . embourgeoisement de la pensée. Le dogmatique assoupi dans son gros fauteuil fixe ses idées fixes, hébété, pendant que la réalité de ce monde file comme un train express autour et à travers de lui. Ce train express porte le cargo des morts, le train du Docteur Jivago. Il manque de flexibilité ce dogmatique, il n'est pas disponible, ne peut comprendre les points de vue des autres, car il ne peut pas les pénétrer. Il est massif, bloc immuable, monumentalement hautain, béat de torpeur, épais de stupeur, dictateur totalitaire de la pensée.

Le dogmatique a peur de détendre sa raison contractée, peur de flotter dans un renouvellement perpétuel, cette hygiène mentale féconde source de maturité intellectuelle jaillissante. Le penseur se renouvelle en se baignant dans les flots de son imagination. La confusion temporaire soulève ses catégories durcies. Penser devient un système de référence automatique à

des principes immuables grâce auxquels chaque difficulté est résolue par un déclenchement métallique. On a des machines à calculer nourries de formules statiques, pouvant enlever à tous le souci de penser: résultat du dogmatisme.

Le dogmatique s'acharne, têtu, à vivre dans le passé, nostalgie de l'autruche se cachant la tête dans le sable du système stérile, tenace, obstinément refuse de boire l'allégresse de l'atmosphère libre. L'intellectuel libre n'étrangle pas d'idée à mort.

La mentalité tranchante est la mentalité vieille fille hérissée, figée, crispée, renfrognée, monstre imperméable à tout changement de climat. L'esprit réactionnaire perd le fil de la vie, vit dans la pénombre: victime de conventions paralysantes et funestes, pauvre caricature de Don Quichote, cerné de fils d'araignées, neurasthénique, batailleur de chimères, vieux professeur endormi.

L'intellectuel libre ne doit pas être identifié avec le libre penseur. Il faut être dur moralement et doux intellectuellement. La férocité intellectuelle amortit. Si un obus de guerre plombe, pilier disloqueur, le logicien délibère tout bonnement, comme si rien n'était, professeur distrait, idéaliste énigmatique. Emboîtement mauve, chambre d'Edgar Allen Poë dont les murs cernent les squelettes aux os lentement broyés, torture sûre et acide, monde cubique d'Aristote, crispant l'imagination par les explications des explications, les preuves des preuves, les causes des causes. L'intransigeance tue.

La philosophie des disciples d'Aristote doit agrandir ses cadres; elle étouffe, engloutie sous un tas de manuscrits poussiéreux. Il est grand temps d'agrandir ses cadres. Le concept technique aplanit la réalité, autrefois si éclatante, maintenant morne et terne, brunie par le temps, "Bouteille, Verre à Vin et Violon" de Picasso, 1912-1913. Il y a deux sortes de connaissances; la première rebondit sur le haut du cerveau, éclat levallois, connaissance superficielle que la cervelle repousse presqu'immédiatement, tonsure tranchante. La deuxième frappe au coeur et vibre dans toutes les parties du cerveau. La première se limite aux concepts techniques; l'autre ajoute des dimensions qui transcendent ces concepts. Les Grecs enrichissaient leur philosophie avec des mythes. Enrichissons la nôtre avec l'art.

L'art humanise nos idées, nous aide à saisir directement une réalité par une intuition fondamentale, impulsion directe du coeur. Quand on est incapable de saisir une réalité directement par le coeur, on fait ce qu'on peut: on essaye de prendre

autant de points de vue imaginables sur la même réalité, pour essayer de la comprendre intellectuellement. L'entre-choc de ces idées empêche le dogmatisme. Kierkegaard se montra expert de cette méthode dans "Crainte et Tremblement". L'art, mosaïque kaleïdoscopique, nous fournit de nouveaux matériaux, grâce à son entremêlement d'images et de concepts, portant sur plusieurs niveaux simultanément. L'art analysé nous révèle un peu mieux la complexité de la superficie d'une réalité.

Ainsi l'art peut aider le travail de réflexion quand elle n'a pas réussi à percer l'enfer glacial de la raison pure en libérant notre coeur emprisonné par le rationalisme des abstractions soporifiques. Nous cherchons la philosophie du coeur.

Il ne s'agit pas ici de faire un Dieu de l'Art; il ne s'agit pas de s'enflammer comme une torche uniquement pour intéresser le monde, comme François Mauriac disait à propos de Jean Cocteau, mais il s'agit de prendre conscience de la saisie pénétrante de la Réalité par l'Art. Je comprends ce pauvre Julien Green, grand enfant lymphatique, faible en panique, qui tenta de faire un Dieu de l'Art: il limita sa vision à l'Art. De l'architecture de toutes les Eglises d'Europe, il nous laissa l'impression d'un carrousel perpétuel, cauchemar sans paix et à signification très réduite: convoitise désordonnée du beau fruit de l'art. Plus tard, il comprit la futilité de cette entreprise et revint à Dieu, se détachant peu à peu de l'emprise de l'art sur lui, possession amoindrissante. Il se détacha aussi du monde, devint visiteur étranger à ce monde.

Le Cogito est une plaque de glace qu'il faut faire fondre par les rayons du soleil de l'amour. C'est une rationalisation de l'existence, cramponnement acharné de la matière, essai de figer le cerveau, sécurité illusoire. *NE CHERCHONS PAS LA SECURITE MATERIELLE CAR IL N'Y EN A PAS.* LA SECURITE INTELLECTUELLE EST UNE SECURITE MATERIELLE. LA VRAIE SECURITE EST SPIRITUELLE: LA FOI.

L'esprit de l'homme est un oiseau libre, survolant tous les systèmes. Le Cogito est une chaîne, une nécessité de fer, décrite et cassée d'un seul coup au milieu du premier mouvement de la 5ème Symphonie de Shostakovitch, nécessité de pouvoir Hitlérienne, vivement exposée par Albert Camus dans "L'Homme Révolté". L'esprit sans le Cogito vibre dans le Concerto pour Violon de Bartok, machine rationnelle démontée, les clowns des toiles de Georges Rouault.

La philosophie et l'art s'entraident; la philosophie, la littérature, la musique, la peinture, la sculpture, se comprennent

mieux l'un à travers l'optique de l'autre. Il y a une certaine concordance d'esprit entre la philosophie américaine d'Emerson, les toiles de Cézanne et la musique de Brahms . . . . Les sculptures de Henry Moore incarnent l'élan vital de Bergson: le mouvement en concret. Moore réétablit la priorité de l'expérience humaine fondamentale sur les relations ingénieuses entre des formes abstraites. N'identifions pas l'abstrait avec le spirituel et le concret avec le vulgaire. L'abstrait est vide et le concret est humain. Nous ne transcendons pas le matériel par l'abstraction mais par la Foi. L'abstraction n'est pas un pont à la Foi. Le pont humain à la Foi est la pratique de La Religion.

Je vois le Roi Lear, les yeux hagards, les cheveux gris collés en longues mèches hérissées, errant la nuit sur la plaine, la joue cicatrisée profondément. Il abusa de son autorité paternelle: il avait une conception trop rigidement dogmatique de l'ordre des choses. La réalité le frappa à coups de marteaux et il fut trop vieux pour l'endurer. Je reconnais sa voix: c'est celle du Roi Marc dans l'opéra Tristan et Iseult. La douleur du vieillard accablé de revanche est la douleur la plus profonde.

Dans 'Vanity Fair', Becky Sharp est corrompue par l'ambition effrénée; elle griffe tout obstacle à sa poussée vers le pinacle de la société, roc nu, ouvert sur le néant où elle se retrouve seule, abandonnée, froide d'effroi devant l'oeuvre nocturne dont elle n'entrevoit que certaines lueurs de la portée. Elle se perd dans les labyrinthes inextricables de la ruse contournante, faufilante, tortillante, tordante, étranglante, engloutissante. Elle se retrouva seule parce qu'elle avait érigé une cloison étanche entre elle et la société, embourgeoisement durcissant. La rigidité déshumanise.

Socrate, le premier philosophe: il n'enfanta que les projections de ses catégories mentales brutes. Il est à l'origine de ce durcissement progressif qui envoûta les disciples d'Aristote.

Arthur Rimbaud, ce méchant garnement, moustique, aiguillonne les ballons extravagants des conventions, boursouflures du luxe exagéré avec son sens aigu de la justice: délice de lutin moqueur; ce rebelle vomissant des vociférations animales; ce doux au regard chaud sur les petits assoupis: "De deux enfants, le triste et doux chuchotement / Leur front se penche, encore alourdi par le rêve." La stabilité relative du coeur dans le foyer serein de la famille est plus saine que celle de l'intelligence. Cette stabilité relative du coeur rend notre philosophie viable. Cette scène familiale se retrouve dans la petite musique douce de l'ouverture d'Aïda ondoyant autour

des petits, musique simple, rêvante, si lente, si douce, mais hélas, si courte . . .

La philosophie du coeur est l'amour de l'intellectuel. Ce pur amour de Platon, traîné dans la boue, piétiné de jaloux souillés, risée de sensuels roses pouffants, trahis par Toulouse-Lautrec et creusés par Emile Zola. Mais cet amour de Platon, étoile de l'azur bleu de l'intellectuel, continue à scintiller pour celui qui aime l'âme.

Le jazz aide à amollir les catégories durcies. Il libère de la nécessité imposée par le dogmatisme. Le jazz est l'ivresse de l'harmonie informelle. Le jazzman Thélonious Monk ne suit pas la démarche solennelle de Descartes qui voulait monter les marches de la raison une par une, routinement, comme un comptable sans imagination. Monk les grimpe erratiquement, établit une tension rythmique extrême en sautant des intervalles, évitant les clichés et dégringolant en bas de l'escalier. Il nous tient sur le qui-vive. C'est un maître des surprises calculées.

La philosophie du coeur est aussi un amour de la solitude. David Henry Thoreau tranche son bois délibérément au coeur de la forêt vierge, entouré de la symphonie des voix animales et de la sonorité automnale. Il a trouvé la paix.

Nous essayons de briser le rayon de miel de la raison et laisser tout découler de la Foi. Le monde clos de la raison tronquée ne peut être que pétrifié sous forme d'antiquité statuesque, tombe hermétique du dogmatisme régressif engloutie sous le remous nocturne de la dialectique hégélienne, héritage du dogmatisme Aristotélicien, jeu sans fin, super-intellectualisation hors de contrôle. Le Dieu de la Raison rend aveugle.

Nous essayons aussi d'approfondir les visions des réalités aplanies par la philosophie des disciples d'Aristote à travers des analyses de l'Art. La philosophie du coeur est ainsi une philosophie de la Foi sur le plan spirituel et une philosophie analytique de l'art, sur le plan matériel. Le coeur n'a pas que ses raisons, il n'a pas que ses sentiments, il a ses intuitions fondamentales. Le sens du drame est véridique dans notre monde éclair, monde condamné où chaque moment est lourd de conséquences. Ce sens du drame est mis en relief par la Foi et par l'analyse concrète de l'Art, rendant importantes chaque action et chaque pensée de la journée. Le sens du drame s'accompagne de la quiétude.

L'art purifie les émotions et ouvre le chemin à la Foi mieux que la raison. Depuis Kant, la raison est suspecte: poussée à la limite, elle mène partout ou donne nulle part. La Foi, le coeur, la raison, voilà l'ordre.

existence humaine

gilles élie

Disciplines scientifiques versus philosophie

L'immense développement de la science a-t-il porté le coup de grâce à la philosophie? Celle-ci peut-elle encore oser se présenter comme une connaissance du monde? Ou bien la philosophie doit-elle suivre la méthode scientifique par laquelle les savants arrivent sur un point donné à un consentement quasi unanime, ce qui n'est pas le cas des philosophes?

Une sérieuse réponse à ces questions exige un très long développement que nous n'entreprendrons pas ici. Cependant, nous allons tenter de dégager un aspect fondamental des relations entre science et philosophie, auquel la plupart des difficultés pourront se rapporter. Il s'agit de dégager la nature véritable de la philosophie et de montrer qu'elle concerne tous les hommes sans exception. Comme l'article est forcément sommaire, la réflexion pourra se poursuivre à l'aide d'une courte bibliographie qu'on trouvera à la fin du texte.

Faites enquête auprès des universitaires et demandez leur ce qu'ils entendent par le mot "philosophie". Ils vous serviront fort probablement les définitions apprises au collège et les préjugés qu'alors et depuis ils ont nourris contre elle.

Il ne faudrait pas conclure que tous ignorent le sens du mot "philosophie" et son véritable contenu, car il y a heureusement des exceptions sur le campus universitaire même. Mais il demeure vrai d'affirmer que la grande majorité des étudiants entretiennent des idées très confuses sur la véritable nature de la connaissance philosophique et sur sa nécessité. Une expérience personnelle à l'intérieur de différentes facultés nous a permis de vérifier cette affirmation. Les connaissances qu'ont

les universitaires de la nature de la philosophie remontent en effet au temps du collège. Et ils ne sont pas prêts à se les rappeler, car les exercices de mémoire naguère déployés sont de très mauvais souvenirs.

1. Voici maintenant la question de première importance: sur le plan de la connaissance, la spécialisation entraîne-t-elle inévitablement l'abandon de tous les autres aspects de l'existence humaine?

Si la réponse est négative, ce qui est assez facile à prouver, il demeure alors incontestable que la *Philosophie*, qui par définition s'intéresse à *tout ce qui est humain*, doit nécessairement être, à des degrés divers, le souci de tous, et en particulier de chacun des spécialistes. Avant d'envisager les limites de la connaissance scientifique, il faut distinguer entre les deux dimensions de la philosophie.

a) La philosophie recherche d'abord le sens de l'existence humaine, ou plus précisément, le philosophe recherche le sens de son existence humaine. L'existence humaine enveloppe tout l'homme. Tout ce que l'homme sent, éprouve, sait et découvre, la philosophie doit en tenir compte. Après examen, on peut parler de trois plans relatifs à l'existence humaine: la relation avec autrui, c'est-à-dire le monde et les autres hommes; la relation de l'homme avec lui-même, ou la conscience de ses dimensions intérieures, et enfin la relation avec un absolu.

Nous sommes tous constitués par ces relations, quelle que soit notre orientation. Même si je fais des recherches sur la constitution de l'atome, ou sur l'influence du milieu sur le comportement d'un individu, je travaille selon un mode humain, je suis d'abord un homme. Ainsi, tout aspect véritable de la réalité qui est découvert par un savant est un élément qui précise davantage une des relations fondamentales de l'homme. Ce que *tout* homme connaît de la réalité intéresse sérieusement *chaque* homme: dans ce sens, c'est le rôle de chaque homme d'être philosophe.

b) L'intérêt que chaque homme porte aux disciplines scientifiques peut se limiter aux conclusions de celles-ci. Quand l'astronome affirme que tel astre est à tant d'années-lumière de la terre, je ne dois pas refaire les calculs pour voir si c'est bien vrai! Je ne me construis pas un laboratoire de vérification parce que le biologiste me parle d'un virus. Dans ce sens, toutes les découvertes tendent à éclairer peu à peu la réalité pour celui qui veut bien réfléchir à son existence humaine. Mais c'est là l'aspect passif de la philosophie; elle récolte les résultats des recherches scientifiques.

Malgré la valeur véritable des objets réels de toutes les disciplines scientifiques, le philosophe ne croit pas que ces disciplines épuisent la réalité. Aucune ne tient compte de tout l'homme, sans en négliger une seule composante; et toutes ensemble, elles n'atteignent encore qu'un aspect très infime de l'existence humaine. Si je fais de la physique, je laisse de côté la psychologie, si j'étudie l'économie politique, je ne fais pas de biologie, et si je suis ému par une oeuvre d'art, je suis souvent bien loin des mathématiques.

C'est ici que joue l'aspect positif de la philosophie. L'esprit humain ne doit négliger aucune parcelle de l'homme en approfondissant le sens de son existence. Sans jamais perdre l'homme de vue, il s'agit donc d'expliquer le tout de la réalité, les dimensions internes de la conscience et l'existence ou l'inexistence d'un absolu. On retrouve ainsi les trois plans de l'existence humaine; mais avec cette différence que maintenant il faut les envisager avec un instrument approprié. A partir d'un point d'origine irréductible, le philosophe emploie une méthode précise pour expliquer le tout du réel. Cette méthode s'acquiert par un long travail, avec l'aide de l'histoire de la philosophie qui permet de prévenir les erreurs de cheminement et de tenir compte d'éléments nécessaires auxquels on n'aurait peut-être pas pensé.

Ainsi, sans abandonner le tout de l'homme, le philosophe tente une explication de la totalité du réel. Cette explication doit contenir les aspects de la réalité rendus visibles par la science, en plus des dimensions du réel révélées au philosophe par l'histoire de la pensée et par son expérience propre.

Rappelons brièvement la distinction. Il y a la philosophie qui tient compte de tous les visages du réel découverts par la science: elle concerne tous les hommes sans exception. Il y a aussi la philosophie qui supplée aux lacunes des disciplines scientifiques: elle nécessite une technique propre et concerne les philosophes au sens strict.

2. Pour examiner en détail les lacunes de toutes les disciplines scientifiques, il nous faudrait un volume. Nous nous bornons ici à examiner rapidement le cas de la physique et de la psychologie. (L'étude des autres disciplines, quant au problème abordé ici, pourrait se modeler sur celle-ci).

a) Depuis plusieurs années, en France surtout, des physiciens ont réfléchi sur leur science et en ont vu les limites. D'abord, quel est le but de la physique? Est-ce l'efficacité ou l'explication? Disons tout simplement ici que dans la per-

spective de l'existence humaine, la physique doit établir la connaissance du monde, c'est-à-dire l'expliquer, dire ce qu'il est.

Dans quelle mesure la physique le fait-elle? En dernière analyse, le monde qu'elle nous découvre est très pauvre en regard de notre monde sensible. Avec l'instrument mathématique, elle nous offre un monde d'objets scientifiques obtenus à l'aide de relations répétables, tels que la masse et l'énergie, par exemple. Ces relations sont répétables, i.e. vérifiables, et par suite il est vrai que la réalité se comporte comme les lois physiques le prévoient. Ainsi la physique est-elle efficace.

Mais quel est ce monde en lui-même? Le physicien le plie aux lois de son intellect et découvre certaines relations qui existent vraiment. Mais ce monde de relations ne ressemble aucunement à celui que nous voyons, que nous touchons. Comme plusieurs l'ont déjà dit, le monde de la physique apparaît aux yeux d'un être supérieur comme une immense partie de billard. Pourtant notre monde à nous est un monde de qualités stables, et il n'est pas moins réel. Quelle justification peut-on faire, sur le plan de *l'explication*, de l'emploi de la connaissance physico-mathématique plutôt que de la connaissance sensible?

La connaissance sensible nous découvre un monde riche qui est le nôtre. Un physicien est un homme, il mange, boit, se promène, etc; il se fie à ses sens et pourtant jamais il ne pourra expliquer ses sensations avec la méthode physico-mathématique. Même si je découvre qu'un mouvement est transmis du monde extérieur à ma rétine, et de là à mes nerfs et à mon cerveau, jamais je ne pourrai savoir ce que c'est que voir, si je n'ai jamais vu moi-même. La physique ne tient donc pas compte de tout l'homme et par suite le physicien, s'il est sérieux, doit s'intéresser aux autres disciplines scientifiques et à la philosophie.

b) Toujours orientés vers une explication du sens de l'existence humaine, jetons un coup d'oeil sur la psychologie. A première vue, il semble qu'elle épuise l'homme puisqu'elle se situe à son centre. Mais voyons-y de plus près. D'abord, il semble que depuis la découverte du rôle de l'inconscient, on ait oublié que l'homme a une conscience. Ou plutôt l'inconscient a pris toute son ampleur dans les cas pathologiques, ce qui a fait que la psychologie n'étudiait plus l'homme mais l'homme malade.

Il est certain que la psychologie nous éclaire beaucoup sur notre comportement. Les découvertes au plan pathologique ont indiqué que les comportements qu'on croyait nor-

maux ne l'étaient pas toujours, que certaines manifestations de telle personnalité pouvaient avoir des causes très lointaines et précises. Ces vérités permettent à un individu lucide de se connaître, de dissiper des actes dont il connaît les influences, de soigner ses rapports avec autrui, etc. . .

Mais il reste que chaque individu constitue un cas isolé. L'instrument statistique dégage des lois qui sont susceptibles de se répéter si les mêmes circonstances se présentent. On s'en tient forcément à du général, à du prévisible. Mais on sent bien que le comportement de l'homme lucide est imprévisible. Vous êtes devant une situation où spontanément vous agiriez dans tel sens; mais vous savez aussi que cette réaction spontanée est explicable, qu'elle a des causes que vous connaissez. Alors, vous êtes libre de choisir l'acte que spontanément vous auriez posé, ou d'en choisir un autre. Votre comportement est libre, et où il y a liberté, la science n'est plus possible. La liberté étant réelle, on laisse donc de côté un aspect de l'existence humaine.

Connaissance sensible et liberté ne sont que quelques aspects du domaine de la philosophie; en prolongeant l'anayse à toutes les sciences, on pourrait entrevoir tout le champ de la philosophie. Elle devient elle-même une spécialité, la spécialité de toutes les spécialités et de ce qui leur fait défaut.

Ainsi puisque chaque homme doit s'intéresser à tout ce qui est humain, il doit s'intéresser à la philosophie comme aux autres disciplines. Le cercle se boucle. On ne peut pas être homme sérieux sans être philosophe, c'est-à-dire sans s'intéresser à tout ce qui est humain. Et on ne peut pas être philosophe dans ce sens sans s'intéresser au moins aux conclusions de la philosophie comme spécialité.

Ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est qu'il s'agit d'expliquer l'existence humaine. Même des philosophes au sens strict oublient ce point fondamental, et ne développent qu'un seul aspect de l'homme. Pour s'adonner sérieusement à la philosophie, on doit assimiler ces trois points: réalités scientifiques et humaines, études historiques de la pensée, aspect technique et méthodique propre à la philosophie.

Les deux derniers points ne sont pas requis de tout homme, mais celui qui s'intéresse à son existence humaine doit tenir compte de toutes les réalités dévoilées par les disciplines scientifiques, y compris la philosophie.

A la réflexion, il peut paraître banal d'avoir traité de vérités aussi fondamentales, mais nous croyons finalement que ce peut être profitable, ne serait-ce que pour nous rap-

peler qu'il y a d'inscrit au plus profond de nous-même une vocation qui dépasse toute spécialité.

Mais la philosophie ne serait-elle pas aussi limitée? On a beau dire qu'elle recouvre tout ce qui intéresse l'existence humaine, mais l'atteint-elle pleinement? Sans doute, elle est l'activité de l'esprit qui atteint le plus parfaitement ce but, qui suscite et dirige l'engagement authentique, mais il restera toujours des réalités inexplicables. L'homme dans sa condition temporelle est dans l'impossibiité de la vérité. Ce qu'il saisit et qu'il porte, ce sont des vérités. Valery disait: "L'esprit humain est absurde par ce qu'il cherche; il est grand par ce qu'il trouve."

BIBLIOGRAPHIE

1. Koestler, "Les somnanbules", épilogue.
2. J. W. N. Sullivan, "The limitations of science".
3. A. N. Whitehead, "Science and the modern world", chapitres 9 et 10.
4. L. Suzan Stebbing, "Philosophy and the physicists".
5. Emile Meyerson, "Identité et réalité", chapitres 9 et 11.

dialogue des vivants et des morts

michel pichette

L'homme est un, comme l'humanité est une. Et l'individu qui se trouve caché sous ces deux concepts en demeure sans cesse le pôle vivant d'attraction ainsi que de progression. On ne parle pas de la pierre comme de l'homme, de même de l'humanité. Toutes les constituantes de l'ensemble vivant humain trouvent leur raison ultime dans la tension vers l'humanisme universel et intégral, dans l'éclatement des énergies créatrices et spirituelles dont l'individu est, sur le plan humain, l'unique sourcier. Cet éclatement des énergies de l'individu se trouve ainsi à conférer au monde son unité: il engendre l'humanité unique, celle qui réunit, celle aussi qui réconcilie l'homme à l'être. Nous sommes témoins ici de toutes les manifestations culturelles ou qui plus est, *poétiques* de l'homme dans l'histoire, qui toujours, n'ont trouvé leurs fondements et leurs puissances que dans l'univers intime de la personne, celui de son individualité unifiée ou en voie d'une unification plus profonde.

L'affirmation de l'individualité humaine a pour condition la conscience d'un *lien* ou si l'on veut, la conscience d'une présence extérieure à soi dont on doit se sentir solidaire et qu'il faut conquérir ou mieux, aimer et connaître. Ne rien vouloir reconnaître en dehors de soi, de même que rester dans un éternel silence avec soi-même et avec les êtres qui nous entourent, conduit irrémédiablement à une pulvérisation de la personne, à l'instauration en soi d'un univers clos, immunisé contre toutes les tentations de l'être. L'homme alors cesse de se sentir vivre, ne reconnaissant pas l'existence d'un non-soi et niant ce qui lui est nécessaire pour rester une individualité réelle et exigeante.

Un regard sur le passé humain, tant historique que culturel, nous démontre que pareille condition n'a pas toujours vu le jour en l'homme. Toutefois, quelles que soient les réponses que l'homme donne à ses problèmes, il demeure que celles-ci s'expriment toujours à l'intérieur d'une recherche, d'une inquiétude ou d'une angoisse où tient place une conscience plus ou moins

grande, selon l'expérience et la connaissance qu'il a de soi et du monde. Et, quels que soient les degrés d'affirmation de l'individualité par l'homme, il faut reconnaître que s'inscrit presque toujours avec la conscience, la réalité du *dialogue* comme moyen de solution aux problèmes suscités par la réalité environnante. La négation de l'individualité, lorsqu'elle se fait véritablement, se trouve ainsi à être la négation de ce qu'on considérait antérieurement comme réalité vécue.

L'histoire dramatique du "Prométhée enchaîné" d'ESCHYLE aussi bien que la révolte de "Job" de la BIBLE, nous révèlent l'univers intime de la personne, là où se joue toute la tragédie de l'existence, là où s'organisent et prennent vie les oeuvres de l'esprit: le monde de l'intériorité, de la conscience et de l'amour. Si tout ne prend forme réelle et valeur conscientielle que par l'intermédiaire d'éléments "chocs", il n'en demeure pas moins que ceux-ci constituent le ferment d'agitation et de provocation de l'univers créateur de l'homme. Les drames qui y surgissent sont à l'origine de toute la destinée intime de l'individu. Si tel nous apparaît à priori le tableau du centre moteur des opérations créatives de l'homme, tel dans un sens plus élargi et du fait même "global", se dessine pour nous la constitution même de la condition humaine, de la vie et du dynamisme universel des êtres.

Tout devient objet et création dans la mesure où s'effectue de par l'intérieur même du sujet, une opération d'extériorisation et d'expression. Comme par un déclenchement subit, prend jour ce qui hier était dans les ténèbres, devient dynamique ce qui était statique. Le centre intime de l'individualité est le centre même où se joue la destinée de l'être et, dans un sens universel, la destinée de la collectivité dans l'historique. Une observation sommaire nous fait voir l'intérieur de l'homme comme originellement chaotique. Chose qui reste vraie en soi mais qui, par l'expression et la magie du *vouloir* deviendra un monde d'harmonie, un réseau intime d'amour et de tension d'existence. L'être qui agit, l'être humain singulier, y apparaît peu à peu vivant, mais vivant d'une vie dont il recherche l'expression en même temps que la diffusion et la communicabilité.

L'homme tente sans cesse de se lier avec la réalité, il tente de découvrir son langage, il recherche la possibilité du dialogue avec elle, de la communion. Ainsi donc, l'arbre s'exprimera à lui et prendra forme et nom; ainsi, la pierre trouvera à ses yeux son entité propre, et cet autre humain, aux côtés de qui il tisse son travail, exprimera la parole qu'il faut pour que se fasse la communion nécessaire à la connaissance et à l'amour. Tout doit

prendre corps et consistance autour de l'homme-spirituel dont nous parlons et c'est dans la mesure où cela se réalisera que naîtra entre lui et le monde, entre lui et les autres hommes, des liens, des dialogues dont la fin ultime sera d'engendrer le *verbum, parole une* mais riche de l'infinité des vouloirs humains.

Il est un langage au sein de l'univers individuel et collectif qui est composé des interrogations ininterrompues, des inquiétudes inassouvies et des angoises. L'homme vit des questions qu'il se pose et des réponses qu'il tâche de trouver en lui, autour de lui, partout où s'exerce le champ de ses activités. C'est ainsi qu'il se fait de plus en plus créateur, de plus en plus *co-créateur* avec ceux qui l'entourent, les hommes et le monde. La problématique humaine naît alors de cette tension de dialogue qui s'imprime en lui dès le passage des premiers influx du dynamisme vital des êtres. L'homme *présent* au monde, vit dans une tension de dialogue avec lui-même, avec les autres hommes et avec le monde. C'est ainsi que dans une continuelle volonté d'autocréation, il s'achemine vers l'unification progressive de sa personne, vers la possession et la maîtrise de la matière, vers la rupture du mur de silence qui s'éloigne du monde des humains, du monde des communions humaines.

La conscience tranquille, pour user d'une expression consacrée, ne peut pas exister en l'homme. Du fait même qu'il y a conscience, il y a éveil, acharnement, combat pour l'être, lutte pour triompher des ténèbres qui obscurcissent les vues de l'esprit. L'univers de puissances qui constitue l'individualité propre de l'homme ne peut souffrir la non-actuation. Il est nécessaire, disons *vital,* que l'oeil voit ce qu'il a à voir, que l'oreille entende ce qu'elle a à entendre, que l'esprit qui a soif soit altéré de la pureté du vrai et de l'unité. L'homme ne peut souffrir longtemps un monde de contradictions intérieures, c'est alors qu'il s'acharne à sa réhabilitation, à son adaptation au monde nouveau où il se trouve placé quotidiennement. Réflexe de défense qui engendre une tension progressive de la conscience, un effort intime de l'être engagé dès lors qu'il a accepté de *se créer,* dans la lutte où se trouvent en jeu l'unité et la pacification de sa personne avec elle-même et avec les réalités extérieures.

Le monde intérieur de la personne nous est donc révélé sous sa forme dynamique et, loin d'être cyclique, voire même concentrique, il apparaît en s'exprimant par projection dans le monde extérieur. Il existe un processus d'identification de la personne aux êtres, du sujet à l'objet, dont la cause se révèle par la volonté du *magis esse,* volonté interne dont les émanations

tiennent leurs origines d'une vie introspective et prospective. Et le dialogue, source autant de la joie poétique que de l'angoisse, de la révolte ou encore, du suicide, n'en est pas moins l'expression de ces deux tensions profondes de l'être: tensions mystérieuses si l'on veut, mais aussi authentiquement présentes et vivantes.

Il serait faux de croire qu'irrésistiblement, tout homme engendre son intériorité par le dialogue, par la libération de ce que son être renferme de plus complexe, de plus paradoxal en même temps que ce qu'il contient de plus riche. Certes, le dialogue apparaît comme un moyen exhaustif de connaissance, d'amour et de perfectibilité, mais au moment où il s'affirme, est déjà présente dans l'intimité du sujet une autre réalité — moins génératrice, quoique nécessaire à l'éclosion de celui-ci —: le monologue. Sans lui, le dialogue ne serait pas possible. Sans la présence du *monologue*, ne prendrait pas place dans l'univers intérieur de la personne la tension vers, la poussée invincible, la pulsion de l'esprit et du coeur vers la lumière des êtres connaissables et communicables. Car c'est justement à partir de la solitude du monologue que la personne tend au dialogue et à la véritable solitude existentielle qui elle, est essentiellement *dialoguante*: elle est un dialogue avec soi-même, avec le monde, avec les hommes ou avec Dieu. C'est en cela que repose le seul gage de la joie dont elle est source.

Dès son stade d'apparition dans l'univers de la personne, dès son stade primitif où il n'a pas reçu le complément nécessaire du dialogue, le monologue est alors égocentrique. Mais, pareil à la personne, le monologue, — dialogue à sens unique — grandit, et il prend progressivement son intensité première au contact des objets et des réalités extrinsèques et collectives. Le monologue inhérent à la personne en devenir, affronte alors la nécessité du dialogue. C'est à partir de cet instant que la personne prend place dans le monde, s'affirme, se réalise et communie à l'univers et aux êtres, entités vivantes que seul la présence de *liens* peut rendre présente à elle dans et par l'amour dont ce dialogue est source.

L'humain commence alors d'émerger de l'in-humanité ou plutôt, de la *sous-humanité* de sa situation primitive, celle de l'homme privé de communion. L'homme créateur s'affirme ainsi avec de plus en plus de force et de grandeur au monde. L'*être enfoui* se libère de ses entraves par une dialectique de l'esprit avec les forces englobantes du monde et par la poétique de l'amour.

L'irrésistible attachement de l'homme à son univers per-

sonnel et aux processus de tensions qui en découlent, nous place devant cette particularité de l'*existé* humain, qui est le vouloir ou la tension poétique. Progressivement plus conscient de *sa* présence au monde, l'homme, suivant une réaction spontanée, s'infiltre dans le courant universel de l'existence, tâchant d'y intercepter les moindres fils et d'y poser le signe personnel et authentique de sa présence. L'individu entre alors dans la marche communautaire des hommes, des *poètes* du monde, accomplissant, en même temps que sa propre destinée, celle de toute l'humanité.

L'homme affronte alors une nouvelle situation et s'oriente dans une direction tressée de nouvelles embûches, qui ont pour effet d'approfondir, de creuser en lui son entité paradoxale. Cette marche dans le dialogue, si elle est génératrice de l'unité de la personne, n'entraîne pas moins en sa suite toute la réalité chaotique du monde qu'elle tentera d'humaniser, d'organiser et de replacer sous le regard spirituel de l'homme. Dialogue de l'esprit avec l'univers morcelé, dialogue de l'homme avec un monde de contradictions, dialogue du vieil homme avec l'homme nouveau; tentatives ininterrompues pour reconstituer l'ordre premier, lui trouver et lui redonner son sens, lui donner sa trajectoire, l'orienter vers l'unité de l'être. Dialogue des êtres morts avec les êtres vivants, dialogue tentant de ressusciter les morts pour que tout émerge finalement dans un rassemblement ecclésial de vivants ayant pour centre et pôle d'attraction l'homme humain et spirituel.

Dès l'instant même où se pose en l'homme cette réalité exaltante du dialogue avec le monde et la communauté, vouloir poétique total, s'insurge alors la force enivrante et souvent angoissante du dualisme de l'être et de l'avoir, issu de ce que l'homme a déjà pris conscience de ce qu'il est et du rôle qu'il a à jouer au sein de cet organisme vivant collectif et universel qu'est le monde. Ce dualisme cristallise alors toutes les tensions de l'univers individuel de la personne. Celle-ci, ne pouvant *se créer* par elle-même seule, oriente tout son processus d'organisation interne vers la possession de réalités dont elle a besoin pour parfaire son existence. Ce dualisme de l'être et de l'avoir engendre en l'homme des oscillations entre les tendances égocentriques et conservatrices de l'être primitif et l'appétit des forces complémentaires présentes dans la nature et dans les autres hommes, dans un effort de réactions, dans une tension de progression amoureuse vers une plus grande réalisation de lui-même. Le dynamisme interne de la personne trouve alors sa source dans un réseau de tensions amoureuses allant du

moins être au *plus être*, vers l'éclosion de la totalité et de la perfection de l'être en elle.

C'est pourquoi il arrive que, se sentant complètement dépourvu en face de sa condition, l'homme souhaite de ne plus être. Sentant les limites de ses moyens et perdant tout espoir d'atteindre à la liberté créatrice par l'acquisition des énergies nouvelles puisées à l'extérieur de lui, il tente en vain de faire abstraction de ce qu'il est, il aspire à l'in-humanité ou mieux à la sous-humanité de sa situation primitive, il veut être un humain au-dessus ou en deçà de l'humain. Le reniement de l'être est alors la plus forte tentation de l'homme et se trouve toujours à la source des drames profonds de celui-ci et de l'humanité, à la source de toute la tragédie humaine. L'équilibre vient de la conciliation de l'être avec l'avoir, du donné avec l'acquis, de la "complétion" de l'être par les énergies nouvelles de l'avoir.

S'il est pénible de s'accepter soi-même, il l'est encore plus, parce que les conséquences en sont plus lourdes, d'accepter la présence et les devoirs de l'être en soif de réalisation. Situation paradoxale entre toutes, source d'étonnement, cette réalité de l'être constitue la base de la problématique humaine. "Suis-je?", "Qui suis-je?" et "Pourquoi je suis?" forment les trois axes de l'inquiétude humaine, les trois grandes interrogations qui constituent toute la dialectique et toute la poétique de l'homme.

"Un homme parfaitement heureux, quelque doué qu'il soit, ne créerait pas", dit RILKE(1). La créativité est en effet le propre de l'être inquiet et qui plus est, de la situation paradoxale de l'homme. Si elle est une libération, la création est aussi l'expression intégrale de l'univers intime de l'être: elle est une projection du *moi* sur le monde en même temps qu'une prise de possession de ce monde par l'oeuvre qui en résulte. Le peintre, le mathématicien, le pâtissier sont des créateurs; seuls diffèrent entre eux les moyens et les matériaux, car tous ont au fond d'eux-mêmes la volonté de maîtriser la matière et de communiquer avec elle dans le dialogue. Chaque créateur est poète dans l'amour; toute action poétique ne s'opère pas dans l'égoïsme mais dans le don amoureux de sa personne à l'objet, par la communion qui s'établit entre deux êtres à l'origine différents l'un de l'autre et devenus *un* et *connus* par l'intermédiaire du dialogue créateur et générateur.

La problématique humaine, source du vouloir poétique, ouvre à l'être un champ d'autant plus élargi et universel, qu'elle répond à une problématique communautaire génératrice de fraternité. La communauté des hommes se met en marche vers

la conquête de l'intériorité, de la liberté et d'une relation de tensions spirituelles dans la paix et l'amour qui émanent du dialogue et de l'unité. La problématique individuelle devient une problématique universelle et cosmique. "Et, comme sur un navire où tous partagent le même goût de la mer qui est un"[2], chacun à son poste se fait créateur dans le mouvement historique qu'imprime le glissement du navire sur les flots; chacun avec son mode personnel d'agir et d'être. L'itinéraire de toute la communauté humaine se tisse à la lumière d'une problématique dont les questions essentielles conduisent à une unité profonde et que reprennent à chaque âge de civilisation et de culture tous ceux qui prennent la place des derniers occupants. La problématique humaine se trouve ainsi posée sur un palier universel, sur un plan d'humanité au sein de laquelle elle fait figure de proue tout au long de sa genèse.

Tout se fait alors dans un témoignage de l'homme au monde et du monde à l'homme. Un témoignage à la base duquel naît une croyance, acte irréductiblement intime de foi, oeuvre de l'intelligence en tension amoureuse de communion.

"L'inquiétude positive, celle qui présente en soi une valeur"[3], demeure à la base de la réponse qu'engendre l'oeuvre créée en l'homme et par l'homme, elle est en quelque sorte la disposition qui nous permet de nous dégager de l'état étouffant dans lequel nous emprisonne notre paradoxe, illustré si l'on veut par les mille soucis de la vie quotidienne qui, comme eux, réussit parfois à recouvrir les réalités véritables. Cette inquiétude positive est un principe de dépassement, elle est un chemin que nous avons à gravir pour accéder à la paix véritable, celle qu'aucune institution humaine n'a le pouvoir de détruire, la paix spirituelle issue du dialogue sans cesse ininterrompue entre l'homme et lui-même, entre l'homme et les autres êtres, entre l'homme et la vérité: la paix véritable qui est celle de l'unification de l'être, de la conciliation du monde morcelé avec l'unité absolue de la personne en l'Etre.

> *"Lorsqu'on examine à fond la notion de l'individualité et les conséquences qui en découlent de son principe fondamental, à savoir que chacun de nous n'occupe pas seulement une position particulière vis-à-vis du monde, mais encore vis-à-vis de chaque idée que cet objet éveille, on est étonné que tant de discorde naturelle soit possible à côté de tant de concorde historique."*
>
> *Frédéric HEBBEL*

1) RILKE, Rainer-Maria, *Lettres à un jeune poète,* Bernard Grasset, Paris 1956, p. 118.
2) SAINT-EXUPERY, Antoine, *Citadelle,* Nouvelle Edition, Gallimard, Paris 1948, p. 203.
3) MARCEL, Gabriel, L'homme problématique, Ed. Montaignes, Aubier, Paris, p. 186.

la participation dans la pensée de louis lavelle

claude lamontagne

A - Introduction: Position du problème

Dans l'histoire de la pensée philosophique, nous remarquons que les philosophes se sont penchés sur le problème de l'explication de l'être. Passant tour à tour de la subjectivité pure à l'objectivité pure, ils se sont efforcés de justifier et d'expliquer leur présence dans le cosmos. Les premiers parlent de participation à un être premier, les seconds d'une lente évolution de la matière. Dans le premier cas nous avons une explication spiritualiste, idéaliste, dans le second une explication matérialiste. Dans chacun des cas, selon le philosophe que nous abordons, nous sommes en présence d'une foule de nuances se situant comme nous l'avons déjà dit entre la subjectivité pure et l'objectivité pure. Pour Platon, le terme participation implique le rapport des êtres sensibles aux Idées et également le rapport des Idées entre elles. Donc participation du sensible à l'intelligible et participation de l'intelligible à l'intelligible; ainsi le donné sensible participe à une forme qui participe à une autre forme. Par contre pour Aristote, tout ce qui est, participe à un être premier, fondement de tous les autres êtres qui ne peuvent subsister que par lui. Pour St-Thomas, Malebranche, Descartes, Leibniz, Berkeley, Bergson, le terme participation a une signification particulière qui nous permet d'expliquer l'homme et le cosmos d'une façon quelque peu différente.

Cependant pour un matérialiste, il n'y a pas à vrai dire de participation mais évolution, dialectique ou historique.

Le cosmos évolue selon ses lois déterminées qui lui sont inhérentes; c'est le matérialisme dialectique de Engels, Karl Marx. Mais au sein de l'évolution cosmique, il y a évolution sociale; c'est le matérialisme historique. Donc confinement dans la matière et tentative d'expliquer la matière cosmique actuelle par son évolution quantitative et l'homme par une évolution qualitative qui serait consécutive à une très grande spéculation de l'évolution quantitative.

D'une part, nous sommes plongés dans la subjectivité plus ou moins pure selon le penseur et d'autre part dans l'objectivité plus ou moins pure également. D'une part, nous sommes liberté absolue ou relative selon le cas et d'autre part nous sommes déterminisme relatif ou absolu. D'une part, l'homme est Dieu, esprit, d'autre part l'homme est néant puisque matière astreinte à une évolution cosmique déterminée. Ainsi nous sommes en présence d'une foule d'explications de l'homme et du cosmos.

B - La solution de Lavelle

Où est la vérité ? C'est précisément ce que nous essaierons de découvrir en étudiant grosso modo la participation selon Lavelle. Car nous croyons que la vérité ne peut être dans une explication matérialiste de l'homme et de l'univers. En effet, le matérialiste ne tient pas compte du donné immédiat de la conscience et de la liberté inhérente à toute conscience. Nous croyons que la vérité se situe à mi-distance entre le déterminisme inhérent à toute nature cosmique et la liberté inhérente à toute conscience.

L'homme croyons-nous n'est que ce qu'il devient, et il ne devient que ce qu'il est. Ainsi dès maintenant, nous pouvons entrevoir le dialogue du "je" et du "moi" au sein de la conscience.

Dans ce qui suivra, nous essaierons d'exposer aussi clairement que possible la pensée de Lavelle sur le sujet. Nous exposerons tout d'abord comment Lavelle aborde le problème dans son ontologie et dans son axiologie qui lui est corrélative. Puis, nous montrerons l'importance du temps et de la réalité (les choses réelles) dans le dialogue du moi à l'être. Enfin nous préciserons le rôle extrêmement important de la liberté du moi, fondement même de la participation. En conclusion, nous formulerons quelques objections sur cette théorie de la participation.

1. - La participation à l'être

Dans son "Introduction à l'ontologie", Lavelle envisage

une double participation: une participation à l'être qu'il étudie dans son ontologie et une participation au bien, étudiée dans son axiologie. Ces deux ordres de participation s'exercent concommitamment.

> "Mais, si l'être à sa racine est acte, c'est-à-dire intérieur à soi, s'il est un soi, qui est aussi un poursoi, il est évident qu'il y a identité entre l'être et sa propre justification. De là l'impossibilité de détacher l'ontologie de l'axiologie."[1]

De même que je participe à l'être, ainsi je participe à sa justification. Car dans la mesure même où je suis un moi, dans la même mesure je suis un pour moi qui justifie ce moi. Dans son ontologie, Lavelle étudie l'être sous trois aspects différents; de la même façon dans son axiologie, il étudiera le bien sous trois aspects différents. Il étudie tout d'abord l'être en tant qu'*être*, puis l'être en tant qu'*existence*, et enfin l'être en tant que *réalité*.

> "Il faut bien dire que c'est notre conscience qui l'affirme, (à savoir l'être) ou du moins que c'est en elle qu'il s'affirme. Mais dès lors, entre le tout dont nous faisons partie et nous-mêmes qui l'affirmons et que nous affirmons en lui, il y a des relations qui sont immanentes à sa totalité et qui nous permettent de la poser tantôt comme une intériorité parfaite et suffisante à laquelle nous ne sommes jamais adéquats (c'est alors que nous parlons de l'être tantôt comme une émergence comparable à la nôtre et partout présente en tous les points de son immensité (c'est alors que nous parlons de son existence) et tantôt comme une donnée qui s'impose à nous du dehors et que nous ne pouvons qu'appréhender (c'est alors que nous parlons de sa réalité)".[2]
> "Ces trois mots (être, existence, réalité) nous découvrent trois attitudes différentes de l'esprit en présence de la participation dont la première la considère à sa source, la seconde dans son acte et la troisième dans son effet".[3]

Nous voilà donc orientés; l'étude de l'être en tant qu'être, c'est l'étude de la source de la participation; l'étude de l'être en tant qu'existence, c'est l'étude de l'acte de la participation; et finalement l'étude de l'être en tant que réalité, c'est l'étude de l'effet de la participation. Nous pouvons déjà entrevoir la marche de la participation de la source à son effet par son acte.

L'être en tant précisément qu'il est être, est la source de tous les modes possibles de participation. Cet être qui est un éternel présent, contient dans son intériorité qui échappe au temps à l'espace, toutes les existences et toutes les réalités possibles. C'est une source éternellement présente et éternellement jaillissante, qui ne peut en aucune façon s'épuiser dans son jaillissement puisqu'elle est "un soi" qui est aussi un "par soi"; "L'être se produisant, produit sa propre raison d'être".[4] Par le fait même, cet être est le principe et la source de l'affirmation de l'être. Par là même qu'il échappe aux conditions cosmiques, il est une puissance infinie de l'affirmation de l'être. En aucune façon, le moi ne peut l'égaler puisque cet être est intériorité parfaite et suffisante. Il n'a besoin en aucune manière de l'être participant pour être ce qu'il est de son essence même d'être, à savoir un absolu d'être. C'est pourquoi nous ne pouvons pas par notre intelligence, percer son profond mystère, ni expliciter par l'analyse sa nature, son contenu. Ce que nous pouvons dire, c'est qu'il se situe bien au-delà de toutes les possibilités qu'il est donné à notre intelligence de concevoir. Cet être est un contenant qui englobe tous les contenus possibles. C'est pourquoi il ne peut se dire que de Dieu. Il est précisément l'objet de la métaphysique. L'être est l'absolu qui fonde les relatifs que nous étudierons un peu plus loin, à savoir l'existence et la réalité.

> "Il faut qu'il y ait quelque relatif pour que nous puissions parler d'absoluité. S'il n'y avait pas des aspects différents par lesquels il (l'être) se découvre à nous, et que nous pouvons composer l'un avec l'autre, il serait impossible, non pas seulement de le penser, mais seulement de le poser. Et sa plénitude parfaite ne se distinguerait pas pour nous d'une totale vacuité."[5]

Donc l'être est un absolu d'être qui fonde l'être même du relatif qui se situe dans le champ de notre expérience.

> "Et l'affirmation d'aucun objet n'est rien de plus qu'une objectivation de l'acte même de l'affirmation."[6]

Lavelle de préciser:

> "De ces observations on peut conclure que l'être, en tant qu'il est cela même hors de quoi il n'y a rien, et qu'il faut définir comme un "en soi, ou comme un "soi", c'est-à-dire comme *une suffisance parfaite*, doit être conçu comme un acte, que l'on ne peut

caractériser comme intérieur à soi, et en employant un langage emprunté au temps, comme créateur de soi autrement qu'en en faisant un acte de pensée pure, puisque autrement son être aveugle et subi ne serait qu'une chose et n'existerait que par rapport à un acte capable de le poser lui-même comme chose. Car il n'y a rien dont on ne puisse dire qu'il est et qui ne doive être posé par relation avec cet acte sans lequel il ne pourrait subsister et qui est véritablement l'être de toutes choses. On voit bien que, dès qu'on lui assigne la moindre limitation, on enferme dans cette limitation un de ses modes (c'est-à-dire un de ses aspects ou une de ses manifestations) sans que l'être de ce mode puisse être rien de plus que l'acte même dont il exprime l'infinité, qui veut dire la suffisance, conjointement avec tous les autres modes."[7]

Mais face à cet être qui est "intériorité parfaite, absolue, universelle", se pose l'existence du *je*, le *je existentiel* qui est la possibilité du moi, le fondement de l'intimité du moi.

> "L'être est donc une intériorité absolue ou universelle: le moi individuel introduit en elle une limitation au delà de laquelle règne une extériorité apparente qu'il tâche de vaincre par degrés; il devient ainsi de plus en plus intérieur à lui-même. Tel est le rôle dévolu à l'existence. Dans l'être, l'existence n'a point encore surgi. Mais, à l'égard de toute existence, l'être peut être défini comme un infini de possibilité auquel elle participe selon la capacité de sa nature ou le degré de sa liberté."[8]

Comme nous pouvons déjà le constater, l'existence individuelle, le "je" se transformera progressivement en épuisant peu à peu sa possibilité d'être, en moi. Le "je" constitue l'existence individuelle en tant que donnée; le moi est l'intériorisation, ou l'essentialisation de cette existence individuelle. Le "je" doit s'extérioriser dans le monde pour pouvoir s'intérioriser dans le moi. Le "je" est ainsi la possibilité de l'intériorité du moi qui est le "je essentialisé" par le moyen du monde.

> "Car le "je" ne se détermine comme moi que par le moyen du monde. C'est dans la mesure où la puissance du "je" est limitée, où l'acte de participation lui demeure toujours inégal que le monde apparaît devant nous comme le signe et l'instrument de notre

limitation: mais le moi en reste toujours solidaire, et le monde, en agissant sur lui indéfiniment, multiplie sans cesse ses déterminations, créant et réparant ainsi à chaque instant la limitation à laquelle il l'assujettit."[9]

Donc par l'intermédiaire du monde, il s'établit un dialogue entre l'existence donnée, le "je" et l'existence essentialisée, le "moi".

"Le dialogue du "je" et du "moi" s'effectue donc à travers le monde: si intérieur qu'il nous paraisse, c'est le monde qui en est le moyen. Il arrive même que nous considérions notre existence comme un simple dialogue avec le monde: mais ce n'est là qu'une métaphore. Le monde ne nous apporte jamais que les conditions par lesquelles le moi ne cesse de s'éprouver lui-même, c'est-à-dire de confronter ses propres déterminations avec un acte qui les surpasse toutes et donne à chacune d'elles sa signification et sa portée."[10]

Entre le moi et le monde s'établit une interaction incessante puisque "le monde ne cesse de modifier le moi qui ne cesse de modifier le monde".[11] Mais, c'est le je qui fonde la possibilité de l'interaction incessante du moi et du monde.

"De même que le moi peut se tourner dans le sens de son origine et nous découvrir alors un je auquel il demeure toujours inégal, de même le moi peut se tourner dans le sens de cette extériorité qu'il repousse hors de lui-même, mais avec laquelle pourtant, il ne cesse jamais d'être en relation: de telle sorte que, par leur relation avec le moi, il arrive que les choses extérieures elles-mêmes deviennent miennes. Le rapport du moi et du mien est symétrique du rapport du je et du moi. Comme le "je" est plus intérieur au moi que lui-même et crée sa propre intériorité des choses et d'une certaine manière, contre sa propre extériorité."[12]

Le "je" est au principe du "moi" puisqu'il est la source existentielle qui fonde le moi qui est existence essentialisée.

"Et de même, le non-moi n'existe que par sa relation avec le moi qui le retient et le repousse tout à la fois, et qui ne peut pas le repousser sans le retenir de quelque manière, ce qui explique les deux attitudes extrêmes du moi qui tantôt s'attache à l'extériorité

jusqu'au point de s'y perdre et tantôt s'en sépare au point de se vider lui-même de son contenu. Mais le moi vit précisément de cette oscillation entre le je pur qui le surpasse et avec lequel il ne peut pas se confondre sans disparaître, et les choses matérielles qu'il peut rendre siennes, mais auxquelles il prête souvent une existence indépendante et qui le rend lui-même inutile."[13]

Lavelle envisage l'étude de l'existence sous deux aspects différents. En effet l'existence est l'acte de la participation à l'être en tant qu'il s'effectue dans un être capable de dire "je" et "moi": capable de dire "je" parce qu'il est une existence donnée non encore essentialisée, non intériorisée, mais engagée dans une situation spatio-temporelle; de dire "moi" parce qu'il est une existence essentialisée, (intériorisée) intériorité consciente et libre.

> "Le caractère ontologique du bien explique pourquoi, dès qu'on a dissocié l'existence de l'essence et considéré l'existence de l'essence et considéré l'existence même dans son double aspect en tant, d'une part, qu'elle nous est donnée et qu'elle nous est donnée et qu'elle nous engage dans une situation et, d'autre part, qu'elle dépend d'un acte libre par lequel nous nous la donnons à nous-mêmes, c'est-à-dire sous les deux faces par lesquelles s'exprime l'acte de la participation."[14]

Le moi s'enracine dans le soi, l'intériorité de l'être et fait du soi de l'être, par le moyen du je et du monde, l'intériorité même de son propre moi. De même que le "je" et le "moi" sont toujours personnel, ainsi l'existence est toujours personnelle, subjective et centrée dans un acte de liberté perpétuellement renaissant.

Tout comme dans l'être, l'existence est à la fois donnée et reçue indistinctement puisque l'être est l'absolu d'être, ainsi pour l'être la conscience est le dialogue de soi avec soi. Mais dès qu'il y a acte de participation, la conscience s'individualise et devient le dialogue du "je" et du "moi", dialogue de l'existence donnée et de l'existence reçue, essentialisée. C'est ainsi que le je puise dans l'être l'intimité qu'il donne au moi et qui fonde la conscience du moi.

> "Si la conscience peut être définie comme un dialogue de soi avec soi, on pourrait dire que, dès qu'elle s'individualise, ce dialogue devient celui du je et du moi."[15]

"Le je, c'est l'acte de la participation considéré non pas seulement au point où il commence, mais dans la source même où il puise, dans cette intimité essentielle et impossible à décrire qui ne deviendra ma propre intimité que par l'alliage avec une extériorité qu'elle ne réussira jamais tout à fait à pénétrer. Aussi est-il impossible de réduire le moi au je; aussi est-ce du moi, déjà déterminé et subi, que je fais presque toujours le sujet de mon action, comme on le voit dans ce redoublement: moi, je suis tel, ou moi j'agis de telle manière. Il n'y a que Dieu qui soit un je qui ne puisse jamais se changer en moi".[16]

"Cette relation constante de l'agir (le je) et du pâtir (le moi) s'exprime même de deux manières différentes: car tantôt elle s'épuise dans une suite d'essais qui ne dépassent pas les limites de ma subjectivité propre et dans lesquels l'agir est toujours intentionnel et le pâtir toujours affectif; tantôt au contraire elle inclut en elle le monde, car l'action que je produis est un changement que j'introduis dans les choses, et c'est seulement grâce à elle et à ce changement que j'ai produit le monde que je réussis à déterminer ce que je suis. L'unité de l'être trouve une expression admirable dans l'impossibilité pour le moi d'être lui-même autrement qu'en traversant le monde, en l'intégrant à son action, en l'obligeant à coopérer avec lui à la formation de son être propre . . ."[17]

Donc la participation se déroule dans un double mouvement, s'il nous est possible de parler ainsi. Dans un premier mouvement, dans un deuxième mouvement, la relation du je au moi se fait par une projection dans le monde de l'intériorité du moi. C'est précisément cette projection sur le monde de l'intériorité du moi. C'est précisément cette projection sur le monde et dans le monde, de mon existence assumée, essentialisée que je me définis comme valeur et que je me détermine tel que je suis. C'est aussi par l'incursion de mon intériorité dans le monde que je transforme par le fait même, puisque je l'imprègne de mon intimité, et que je le fais en quelque sorte mien, que j'essentialise l'existence du "je" pour en former le "moi". C'est précisément cette auto-détermination de ce que je suis, que je me donne par mon action sur le monde, que je nécessite chez-moi une autre détermination ultérieure qui aura comme point de départ cette détermination que je me donne présentement par mon action sur le monde, et comme point

d'arrivée cette autre détermination ultérieure que je me donnerai dans un temps à venir. Ainsi s'engendre un cercle sans fin qui sans jamais se compléter, s'ouvre incessamment à l'être au moment où il est sur le point de se compléter.

Mais en Dieu, il n'y a pas de distinction de je et de moi. "Il n'y a que Dieu qui soit un je qui ne puisse jamais se changer en moi."[18] En effet, Dieu est acte pur assumant à lui seul et dans un seul et même acte toutes les possibilités. Nous pouvons dire aussi qu'il est l'être absolu qui assume en lui toutes les possibilités, toutes les modalités relatives de l'être. Ainsi la participation devient: "l'expérience de l'être en tant précisément qu'il peut devenir un être qui est le mien[19].

Notons que des diverses existences que nous percevons par l'expérience ne sont dans leur insularité que l'intériorité divisée. Par le fait même qu'elles sont l'intériorité divisée, elles constituent l'objet de la psychologie.

> "Tel est sans doute le sens de cette conception de l'existence devenue si célèbre depuis quelques années et dans laquelle le propre de l'existence, c'est de faire de chacun de nous un être qui est jeté solitaire dans le monde au milieu de ses propres possibilités, qu'il lui appartient seulement de découvrir et d'actualiser."[20]
>
> "L'existence réside dans l'acte par lequel j'assume un être qui est le mien et dans lequel j'engage ma propre responsabilité à l'égard de lui-même et de tout ce qui est. Vouloir la ramener vers l'angoisse comme vers son centre métaphysique le plus sensible, c'est négliger cette joie qui est inséparable aussi de l'existence donnée, acceptée ou reçue. C'est supposer que la liberté est déjà entrée en jeu et qu'elle attribue plus de profondeur à l'impuissance et à la défaite qu'à la confiance et au courage. L'existence nous fait remonter au delà de cette alternative; elle en porte en elle les deux termes. En décidant entre eux, elle décide d'elle-même."[21]

Nous reviendrons un peu plus loin sur l'importance du temps et de la réalité dans la participation. Pour le moment, voyons ce que Lavelle entend par le terme, réalité.

Pour Lavelle, la réalité est ce qui est au dehors du moi, ce qui se situe entre moi et l'être et me permet de dialoguer avec l'être, d'agrandir mes propres dimensions existentielles par un acte de participation plus vrai, plus authentique, plus assumé, par une plus grande intériorité participée de

l'intériorité de l'être absolu qui assure le dialogue de la participation entre l'intériorité du moi et l'intériorité absolue. Mais relativement à l'intériorité divisée du moi, la réalité est extériorité, une extériorité que le je se doit d'assumer, d'intérioriser pour le moi afin de pouvoir remonter étape par étape à la source même de la participation, à l'être absolu.

> "Ce qu'il importe d'abord de remarquer, c'est que, bien que l'existence et la réalité ne puissent pas être confondues, elles sont pourtant nécessairement solidaires l'une de l'autre. En effet, l'existence ne s'oppose à l'être que dans la mesure où elle est un être de participation, c'est-à-dire l'être en tant qu'il est assumé par le moi, mais aussi débordé par lui. Aussi l'existence que le moi se donne à lui-même rencontre partout autour d'elle, dans l'être même où elle s'inscrit une limite à l'égard de laquelle elle éprouve sa propre passivité, mais qui porte en elle une densité, ou même une opacité qui est imperméable à son opération. Or, c'est cela même que nous appelons la réalité."[22]

> "Ce que nous appelons réalité n'est rien de plus, semble-t-il, que le non-moi: mais le non-moi n'est rien s'il n'est pas l'intériorité de l'être en tant que l'intériorité du moi, c'est-à-dire l'existence, lui demeure toujours inégale. La réalité naît de leur rencontre. Ou encore, elle remplit tout l'intervalle qui les sépare."[23]

Donc il semble bien que pour Lavelle, la réalité joue un rôle très important dans la participation du moi à l'intériorité absolue, à l'être suprême. C'est donc dire que l'existence, l'acte de la participation, est véhiculée de l'acte pur au moi par l'intermédiaire de la réalité.

2 - La participation au bien:

Corrélativement à cette ontologie qui est étude de l'être et de la participation à cet être, Lavelle élabore une axiologie qui est étude de la justification de l'être, et de la justification de la participation à cet être. Corrélativement à l'être, il parle de bien; à l'existence, de valeur; à la réalité, d'idéal.

> "Mais si l'être à sa racine est acte, c'est-à-dire intérieur à soi, s'il est un soi, qui est aussi un par soi, il est évident qu'il y a identité entre l'être et sa propre justification. De là, l'impossibilité de détacher l'ontologie de l'axiologie. Or ce n'est pas par hasard

que la philosophie classique avait rapproché au point de les confondre les deux notions d'être et de bien, que les contemporains ne parviennent pas à séparer la notion d'existence de la notion de valeur et qu'il est impossible d'évoquer la réalité sans la confronter avec l'idéal qu'elle contredit."[24]

L'être ne peut pas ne pas se considérer comme étant à soi son propre bien, puisqu'il satisfait l'infinitude de son connaître et comble l'infinitude de son vouloir.

"Nous pouvons seulement présumer entre elles (notion de volonté et d'intelligence) une identité plus profonde si nous nous rendons compte que ces deux notions ne sont distinctes qu'à partir du moment où l'intelligence et la volonté ont été distinguées l'une de l'autre, mais qu'elles procèdent toutes deux d'une activité plus haute dans laquelle l'être et le bien sont identiques. Or le bien est précisément le nom que nous donnons à cette raison d'être qui justifie non pas un être déjà donné, mais cet être qui se donne l'être, qui se veut être, ou qui fait sa propre fin de l'acte qui est son être propre. Le bien devient ainsi la clé du problème ontologique, la puissance souveraine qui permet à l'être d'être cause de soi et, si l'on veut, l'efficience secrète qui, avant de proposer aucun terme à l'acte créateur, le rend d'abord créateur de soi par soi."[25]

Lavelle renchérit en soulignant que l'absolu fonde le relatif et qu'il n'a nul besoin de lui pour fonder sa propre justification.

"C'est par rapport à elle (à savoir la volonté qui est un mouvement intérieur à l'être qui ne peut avoir pour fin que l'être lui-même) que l'être est qualifié de bien pour marquer qu'il est à lui-même son propre objet ou sa propre fin. Si l'être, c'est ce à quoi il ne manque rien ou encore ce qui se suffit absolument, nous ne pouvons exprimer ce caractère dans la langue de l'acte, c'est-à-dire du vouloir, qu'en évoquant ce qui est voulu absolument non pas comme moyen en vue d'autre chose, mais comme terme dernier dont tous les vouloirs particuliers sont les conditions ou les moyens. Or telle est en effet la définition du bien. Et sans doute l'objet d'une telle volonté ne peut être que la volonté elle-même. C'est ce redoublement du vouloir qui ne peut être que le vouloir du vouloir (tout comme l'être ne peut être que l'être d'un être)

qui nous montre que nous sommes en présence d'un terme premier ou dernier, d'un absolu au delà duquel nous sommes incapables de remonter. Mais cette parfaite suffisance du vouloir, qui est le vouloir de lui-même, nous met en présence d'un mouvement immobile ou d'une activité qui trouve son repos dans son propre exercice."[26]

Or donc si dans l'ordre de la participation nous sommes par l'existence à travers la réalité en étroit rapport avec l'être auquel nous participons, nécessairement nous sommes participant de la raison d'être de cet être absolu; ce qui revient à dire que notre acte de participation à travers et par la réalité, le monde des choses, participera également sa raison d'être, dans la raison d'être de l'être absolu auquel nous participons, à savoir le bien. Et ce sera précisément et dans la mesure où le moi sera participant au bien qu'il aura une valeur, que son intériorité sera une profondeur pouvant toujours se justifier dans son intériorité même par référence au bien, la raison d'être de l'être.

Voilà donc délimitées par Lavelle, l'ampleur et la portée de son axiologie, fondées précisément sur son ontologie, dont elle n'est que la justification.

L'être qui est à proprement parler un soi, est aussi un par soi; ce qui revient à dire que l'être (est) par le fait même qu'il est acte et rien d'autre, est sa propre raison d'être. Or l'être par le fait même qu'il est un soi qui est intériorité absolue, se connaît nécessairement. En effet, c'est le propre de l'intériorité de connaître la profondeur et l'étendue de ce qui constitue précisément cette intériorité. Or l'être étant parfait par définition même, (ce au-delà de quoi il n'y a rien d'autre) englobant dans son intimité même l'infinitude des possibilités, le tout de la possibilité, se connaît comme tel. Se connaissant comme tel, il se veut nécessairement puisqu'il n'y a rien au-delà de son intériorité qui pourrait donner lieu à quelque désir, si minime soit-il, et que son intériorité possède, renferme tout ce qui pourrait faire l'objet de l'infinitude de son vouloir. L'être se connaissant comme tel, se désire précisément comme tel.

"C'est que l'existence et la valeur nous introduisent également dans le monde de la participation, non pas dans le monde de la participation effectuée (car alors c'est à la réalité que nous aurions à faire), mais dans le monde de la participation qui s'effectue."[27]

"Mais ni cet être ni ce bien ne sont un être ou un bien de fait, car l'être de chaque individu n'est qu'une possibilité qu'il dépend de lui de mettre en oeuvre de telle sorte que cette mise en oeuvre elle-même traduira tout à la fois la manière dont il saura reconnaître et réaliser ce qui est sien, c'est-à-dire remplir sa propre capacité et répondre en même temps aux exigences de la situation dans laquelle il se trouve placé. Or ici déjà nous rencontrons le problème de la relation entre l'existence et la valeur. Et sur le seond point nous dirons que non seulement l'universel est un universel unique dans lequel puisent tous les individus, et non pas un universel de répétition, mais encore qu'il ne peut pas obliger les individus à agir selon une règle qui est toujours la même, puisqu'au contraire le bien est toujours le bien de tel individu et encore un bien approprié à une situation unique et qui ne recommence jamais. Si l'on objecte qu'une maxime universelle s'infléchit en effet selon les circonstances particulières de son application, on répondra que jusque là elle demeure abstraite et risque de recevoir un mauvais usage, que l'important est de montrer comment cet infléchissement se produit et que, comme il n'y a point d'idée abstraite de l'être, mais seulement un être qui est la concrétité du tout et de chaque chose dans le tout, il faut que le bien aussi soit la raison d'être qui justifie l'être à la fois dans l'unité de son principe et dans la multiplicité de ses modes."[28]

Nous voyons déjà s'amorcer à notre avis, le problème principal de la participation, à savoir dans quel sens se fera l'actualisation des possibilités du moi, c'est-à-dire l'essentialisation de l'existence elle-même. Selon quel critère et dans quelle mesure le "je" enrichira-t-il le "moi" par l'actualisation de ses possibilités dans le monde (dans la réalité ? En d'autres termes, quelle sera la justification de l'acte même de la participation assumé par le "je" dans le "moi" par l'intermédiaire de la réalité ?

Le moi tout comme l'être, est intériorité à soi-même, mais à un degré moindre cependant. Or par le fait même qu'il est intériorité, il est proportions gardées, possibilité de connaître et possibilité de vouloir conformément et dans les limites de la possibilité du je (voire "capacité de nature" du je). Ainsi donc proportions gardées évidemment, il est d'une certaine façon un soi puisqu'intériorité, et dans la mesure

même qu'il est un soi qui est un moi, il est un par soi. En effet dans la mesure où le moi est le produit de l'activité du je, actualisant ses possibilités à partir de l'intériorité du moi par le moyen de la réalité, dans cette même mesure le moi est sa propre justification. En effet le moi par sa possibilité de connaître, se connaît par le fait même qu'il est intériorité, et connaît tout au moins très confusément par l'intermédiaire du réel qui lui permet de concevoir l'idéal (possibilité de la possibilité), l'être de qui il participe. Connaissant confusément cet être et le bien qui est le par soi-même de cet être, c'est-à-dire sa justification, le moi par sa possibilité de vouloir ne peut pas ne pas vouloir foncièrement cet être et ce bien, viser à l'obtention de ce tout désirable seul capable de combler pleinement et même avec surabondance sa capacité de vouloir. Mais ce n'est que par l'intermédiaire de l'idéal qui est une tentative d'approche, une saisie intellectuelle très confuse du tout de l'être que le moi sachant bien ne pouvoir assumer à cause même de son je et des limites de ce dernier, ne peut pas ne pas vouloir.

> "Si nous remontons jusqu'à l'idée même que nous nous sommes fait de l'existence, nous voyons aussitôt qu'elle exprime notre propre accès dans l'être, qu'elle n'a comme telle, aucune objectivité, mais désigne un acte que nous accomplissons et par lequel, à l'intérieur d'une situation qui nous limite et qui nous individualise, nous accomplissons l'acte même qui nous permet de dire moi. L'existence est donc la conscience que nous prenons de notre liberté en tant qu'elle est engagée dans certaines circonstances au sein desquelles elle est obligée de s'exercer."-
> " . . . la valeur au contraire n'est ni un objet, ni une fin. ni un acte, bien qu'elle soit le critère qui, dans tout objet de notre expérience, dans toute fin de notre volonté ou dans toute action que nous pouvons accomplir, mesure l'estime que nous pouvons en faire, le rapport entre les possibles qui s'y trouvent enveloppés et le degré d'actualisation que nous sommes capables de leur donner. C'est dire que la valeur n'est pas le bien, mais qu'elle a avec le bien le même rapport que l'existence avec l'être."[29]

De même que nous disons que le bien est le par soi de l'être, de même nous pouvons dire d'une certaine façon que notre moi a un par-soi relatif, c'est-à-dire une raison d'être précisément ce qu'il est, et ce qu'il est appelé à être, c'est-à-

dire une justification qui participe au bien qui est la raison d'être, le par-soi de l'être.

> "On comprend maintenant que le monde des valeurs, qui est toujours en corrélation avec l'exercice de notre activité dans le temps, soit un monde hiérarchique dans lequel nous distinguons nécessairement des degrés ou des niveaux différents. On comprend aussi pourquoi il introduit nécessairement une dualité entre le bien et le mal."[30]

C'est par et grâce à l'idéal, comme nous l'avons signalé précédemment, que nous pouvons parler de valeur, du par-soi relatif des possibilités actualisées du "je", c'est-à-dire du "moi". Mais d'où vient notre notion d'idéal, (de la possibilité de la possibilité) si ce n'est du réel, de la réalité que le moi intériorise dans son dialogue avec l'être dans l'acte même de la participation. En effet, c'est dans la mesure, et pour autant que le moi assimile, intériorise la réalité qu'il lui est donnée de concevoir un monde idéal qui lui est corrélatif mais qui le dépasse de beaucoup, nous serions même tenté de dire infiniment, tellement l'idéal est loin et s'éloigne de plus en plus de la réalité au fur et à mesure que celle-ci est intériorisée dans le "moi" par le "je". Dans les proportions mêmes où la réalité a été intériorisée dans le moi par le je, dans les mêmes proportions l'idéal échappe à la réalité. En effet, l'idéal est formé par le moi qui prend conscience de la "capacité de nature" du je et de la liberté qui lui est inhérente.

Lavelle de conclure:

> "Le bien inséparable de l'être est moins l'objet du vouloir que le vouloir absolu considéré dans son exercice même; il a un caractère d'intériorité et d'éternité. La valeur n'intervient qu'à l'échelle de la participation pour donner une signification à l'existence qui l'assume. L'idéal est la conscience de l'insuffisance du réalisé. et le rappel nostalgique du bien qui m'oblige à le dépasser toujours".[31]

Ainsi, il nous apparaît que l'être et le bien sont des participables et que l'existence et la valeur sont des participés non encore achevés, mais en voie d'acquérir une intériorité participée par l'action consciente du moi.

3 - Le rôle du temps et de la réalité:

Il nous reste maintenant à étudier sommairement le rôle du temps et de la réalité dans la participation lavellienne.

Nous dirons quelques mots sur la réalité; puis, nous nous attarderons un peu plus sur la notion de temps (rôle, origine, significations).

Tout comme le temps, la réalité est une condition de la participation. De même que nous avons besoin du temps pour transformer progressivement l'avenir en passé, ainsi nous avons besoin de la réalité pour nous intérioriser. La réalité est l'intervalle qui sépare le moi de l'acte pur. En effet, nous ne pouvons pas accéder directement à l'être parce que nous sommes originellement pure possibilité qui a besoin de la réalité pour s'actualiser et assumer son intériorité. La réalité est pour le moi, extériorité tant qu'il ne l'a pas fait sienne, c'est-à-dire tant qu'il n'y a pas projeté ses possibilités pour les actualiser et se retrouver plus intérieur à l'être. Mais la réalité est aussi intériorité, comme le dit Lavelle:

> ". . . elle (la réalité) est ce qui, dans l'intériorité du tout, surpasse notre intériorité propre et ne peut jamais être défini par nous autrement que comme une extériorité."[32]
>
> "Le monde est un moyen pour m'unir à travers sa signification, à l'Acte Pur; il est aussi le moyen par lequel mon intériorité traverse l'extériorité pour se retrouver elle-même plus parfaite, et en fin de compte il est le moyen par lequel, à travers l'extériorité, mon intimité peut aller à la rencontre d'une autre intimité. Il concourt à l'actualisation de ma participation sous tous ses aspects."[33]

Nous pouvons dire que d'une façon générale, le temps est l'intervalle de la participation, c'est-à-dire ce qui permet de concevoir l'avenir comme un possible riche de possibilités non encore actualisées, le présent comme l'actualisation présente et vécue de l'une de ces possibilités, le passé comme le trésor des possibilités actualisées. Le temps, tout comme le monde est le moyen de la participation. Ils se situe à mi-chemin entre le possible non encore actualisé et le possible actualisé.

Le rôle essentiel du temps est de permettre au possible de s'incarner, de faire communiquer le fini avec l'infini et de permettre au fini de prendre place dans le tout de l'être. Ce n'est qu'à travers et par le temps que le possible peut s'incarner, entrer dans le temps d'une expérience sensible et individuelle. Ainsi le possible, de possible qu'il était originellement devient réalité, un fini qui peut entrer en contact avec l'infini à travers le temps qui précisément lui a permis d'être. Donc passage de la simple possibilité à l'actualité et

retour par le médium du temps vers le fondement de cette possibilité actualisée, vers l'être. Et ainsi le fini peut prendre place dans le tout de l'être parce qu'il devient une intériorité qui participe à l'intériorité absolue.

Le temps, tout comme la possibilité auquelle il permet d'avoir un certain être, a son fondement dans l'Etre qui en dernier ressort répond de tout ce qui tombe dans le champ de l'expérience sensible et individuelle. L'Etre fonde la possibilité de la possibilité et les conditions du passage de la possibilité à l'actualité.

En outre, le temps a un sens; en effet, il permet la conjonction et la composition de la liberté et de la nécessité, en tant précisément qu'elle est la condition des êtres dont l'essence est de se faire. En effet, l'homme est à la fois liberté et nécessité; liberté par son esprit et nécessité par son corps soumis aux déterminismes cosmiques. Ainsi, c'est par et dans le temps que le moi peut se faire lui-même par l'exercice de sa propre liberté à partir de son donné et des possibilités de réalisation qu'il implique. Donc le temps est cet intervalle qui permet à une existence de s'essentialiser, de se créer une densité dans un retour incessant à la source.

Néanmoins dans l'ordre de l'existence, le temps a un autre sens. En effet, il peut être considéré comme non pas le passage du passé en avenir, mais de l'avenir en passé. En effet le sens du temps ne peut pas être le passage du passé en avenir parce que nous serions plongés dans le déterminisme le plus implacable qui soit. Or nous savons que tel n'est pas le cas puisque le moi est liberté qui participe à la liberté absolue. En conséquence, par le fait même que le moi est liberté, le temps est le passage de l'avenir en passé; en effet, le temps est cet intervalle où s'actualise une possibilité qui origine directement de la source, mais qui ne peut s'actualiser que si les conditions qu'elle présuppose, sont existantes.

4 - Le rôle de la liberté du moi:

Nous pouvons déjà entrevoir le rôle et l'importance de la liberté dans l'actualisation du moi. Mais avant de parler systématiquement de la liberté, voyons-en le fondement. Tout d'abord nous pouvons dire sans possibilité d'erreur, que la liberté en dernier essor a son fondement dans la liberté absolue. Mais chez l'homme, elle a son fondement dans la conscience. En effet, ne peut pas être libre celui qui est inconscient; par exemple, dans un état de somnambulisme, je ne suis pas libre parce que je ne suis pas conscient de

ce qui m'arrive. Ce qui revient à dire que pour être libre, il faut être conscient. La conscience qui constitue le centre du moi, de même que la liberté ne sortent pas du néant; elles surgissent de l'Etre, éternel présent qui est la possibilité de la possibilité, le tout de la possibilité auquel rien n'échappe. L'Etre a conçu dans un seul et même acte d'intelligence toutes les essences dont il est de l'essence même de se faire, de s'essentialiser dans une existence par un libre choix. Ainsi la liberté du moi nous apparaît comme un principe qui crée une pluralité de possibilités et qui ne cesse de choisir entre celles-ci, celle qui devra être réalisée. Ce qui nous permet d'entrevoir l'étendue de l'initiative laissée à l'homme dans l'affirmation de ce qu'il est. Mais le moi ne devient autre qu'à partir de ce qu'il est. Ce qui revient à dire que la liberté nous permet de transformer par le présent, la possibilité réalisée du passé. En d'autres mots, la liberté nous permet d'avancer sur des voies que nous avons choisies et qui nous permettent d'inventorier le contenu de l'avenir sans jamais pouvoir abolir le chemin parcouru. Ainsi la liberté ne peut nier le passé, mais oriente l'avenir dans le passé, mais sans pouvoir l'abolir parce que dans toute action concrète, il y a toujours une sorte de compromis de la nature (nécessité) et de la liberté.

"La liberté rompt la chaîne des phénomènes, et ainsi nie toute nécessité".[34]

C - Conclusion:

Au terme de cette étude, nous pouvons nous demander si Lavelle épuise la notion de participation. Dans son ontologie, Lavelle nous expose comment nous devons envisager notre participation à l'être. Bien plus dans son axiologie, il nous expose comment se justifie notre participation à l'être. En effet, c'est précisément par notre participation au bien par le moyen de l'idéal qui nous permet de formuler un jugement de valeur sur ce que nous sommes, que nous nous justifions face à l'être et que nous sommes vraiment humain. En effet, cette théorie de la participation respecte le fondement même de l'homme, sa conscience et sa liberté. En outre, nous pouvons nous demander si Lavelle échappe au déterminisme ontologique d'un Descartes ou d'un Platon. Pour Platon, nous ne sommes que des copies des formes immobiles. Pour Descartes, nous ne sommes que l'actualisation de vraies et immuables natures. Mais dans la participation lavellienne, par le rôle essentiel et de premier plan que joue la liberté dans l'essentialisation d'une existence donnée, nous échap-

pons au déterminisme ontologique. En effet, nous nous créons d'une certaine façon une essence à partir de ce qui nous est donné d'être, à partir des possibilités de notre existence. Dans la pensée de Lavelle, il est du devoir de chacun de bâtir, de donner un contenu à son existence par l'exercice même du privilège qui le fait homme, à savoir par l'exercice de sa liberté. Lavelle a-t-il épuisé la notion de participation ? Nous ne saurions incliner vers l'affirmative sans amener insidieusement une contradiction au sein même de la pensée de Lavelle qui laisse porte ouverte à un avenir que nous nous devons d'actualiser pour nous nous réaliser, pour essentialiser notre existence.

1 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. VII-VIII.
2 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. pp. 4, 5.
3 - Ibidem p. 8.
4 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 20.
5 - Ibidem p. 3-4.
6 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 23.
7 - Ibidem pp. 23-24.
8 - Lavelle, Louis, De l'âme humaine, Aubier p. 54.
9 - Lavelle, Louis, De l'âme humaine, Aubier p. 15.
10 - Ibidem p. 55.
11 - Ibidem p. 52.
12 - Lavelle, Louis, De l'âme humaine, Aubier p. 52.
13 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 95.
14 - Lavelle, Louis, De l'âme humaine, Aubier p. 51-55.
15 - Ibidem p. 51.
16 - Ibidem p. 50.
17 - Lavelle, Louis, De l'âme humaine, Aubier p. 51.
18 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 25.
19 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 36.
20 - Ibidem p. 38.
21 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 41.
22 - Ibidem p. 48.
23 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. VII-VIII.
24 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. pp. 80-81.
25 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 82.
26 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 96.
27 - Ibidem p. 89.
28 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. pp. 96-97.
29 - Ibidem p. 97.
30 - Ibidem p. 108.
31 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 123.
32 - Lavelle, Louis, Introduction à l'ontologie, P.U.F. p. 149.
33 - Sargi, Bechers, La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle, Paris, p. 145.
34 - Lavelle, Louis, Du temps et de L'éternité, Aubier pp. 30-31.

la place de la philosophie dans la conscience religieuse

benoit garceau

Deux sortes de problèmes s'imposent assez tôt à l'attention du philosophe qui réfléchit sur les rapports entre la philosophie et la religion. L'histoire lui en fournit un premier, assez redoutable, celui du rôle que la religion a exercé dans le développement de la pensée philosophique. Un second, qui appelle un jugement de valeur plutôt qu'une simple constatation, s'impose surtout au philosophe croyant; il prend sa source dans l'exercice même de la vie religieuse: quelle place le croyant doit-il attribuer à l'activité philosophique ? doit-il estimer cette démarche rationnelle nécessaire au développement de la conscience religieuse ? C'est à ce second problème que je voudrais m'arrêter.

Il est assez remarquable que toute question concernant la nature de la philosophie, et du rôle qu'elle exerce dans la vie de l'homme, exige de quiconque veut y répondre, une explicitation de ce qu'il entend par philosophie et, plus radicalement, de l'interprétation qu'il se fait de la connaissance humaine. C'est ce qui rend la position de tels problèmes si utile aux philosophes: elle leur permet de mettre en lumière ce qui, le plus souvent, explique leur désaccord sur la façon de répondre à ce genre de problèmes.

On peut voir dans la philosophie, comme on le fait assez communément aujourd'hui, une technique réflexive appliquée au vécu, au spontané, pour en apprécier les conditions à priori. Ainsi entendue, la philosophie n'a pas à découvrir un objet qui lui serait propre ni à exercer une visée originale inspirée par cet objet. Sa tâche c'est de critiquer, de juger, d'évaluer une activité qui toute entière s'exerce au plan de l'engagement effectif[1].

On entrevoit quel rôle la philosophie, dans une telle perspective, entretient à l'égard de la religion. La religion constitue un des produits de la conscience spontanée sur lesquels la philosophie doit appliquer sa réflexion critique. La tâche propre du philosophe sera d'élaborer une philosophie de la religion, c'est-à-dire, d'effectuer une prise de conscience méthodique de ce rapport intime à Dieu, d'en dégager les conditions de validité, de prescrire les règles de son exercice. Bref, le rôle de la philosophie par rapport à la croyance religieuse sera de prendre cet acte spirituel pour objet de sa critique et chercher à "comprendre ce qu'il veut et le conduire où il tend"[2].

Quel service cette réflexion philosophique prétend-elle apporter à la conscience religieuse ? Celui d'assurer à la croyance son fondement, grâce surtout à une purification de l'idée de Dieu. Il ne s'agit pas pour cette critique de supplanter l'acte religieux, mais d'en reconnaître la validité, en le détachant de toute forme d'anthropomorphisme. Cette démarche s'applique à reconnaître, du côté du sujet, la condition inconditionnée de l'acte religieux, et M. DUMERY a vu dans cette démarche une conversion militante de l'esprit vers l'Un, pure simplicité, absolue spontanéité, qui soutient le sujet humain et l'attire par delà la multiplicité de ses actes[3].

Cette conception de la philosophie comme technique réflexive qui n'a rien d'autre à faire que critiquer les produits de la conscience spontanée, présente cependant des difficultés. Elle réduit, au point de départ, l'intention philosophique à la recherche des conditions de phénomènes particuliers. On peut se demander si, en isolant des ensembles de données la croyance religieuse, la connaissance historique ou la pensée scientifique pour demander ensuite à la raison critique d'exercer sur elles sa réflexion, elle reste fidèle à l'universalité du point de vue de la démarche métaphysique. De plus, en faisant de la philosophie une réflexion sur du vécu, ne la prive-t-on pas de son exigence propre, celle d'avoir besoin, pour se constituer, de découvrir son objet ? Enlever à la philosophie ce caractère inventif c'est bientôt accepter, me semble-t-il, qu'on la pratique dans les mêmes dispositions que toute autre forme du savoir.

La philosophie ne constitue-t-elle pas, depuis son origine, une démarche par laquelle l'intelligence humaine entreprend d'aller jusqu'à la limite de son mouvement naturel pour atteindre le sens le plus intime de la totalité du réel ? L'universalité de son objet n'appartient pas moins essentiellement

à la philosophie que son caractère de connaissance désintéressée. Il ne me semble pas nécessaire d'admettre, comme conclusion définitivement acquise par la critique kantienne, que l'intention métaphysique soit une illusion de l'esprit. Même si on prétendait, avec une telle position, humilier la raison au profit de la croyance.

On ne m'en voudra pas de m'arrêter à une conception réaliste qui voit dans la philosophie un effort de la raison humaine, inspirée par une question qui seule répond à toute son amplitude, pour surmonter les aspects particuliers qu'elle perçoit du réel et pour permettre que se révèle dans toute sa signification la totalité de ce qui est-. D'autant plus que la démarche philosophique, ainsi comprise, donne à la réflexion sa vraie place. Car c'est avant tout en se mesurant à ce qui répond à son amplitude que la raison prend concience de ses propres virtualités et apprécie les conditions selon lesquelles elle peut effectuer son mouvement.

Comment, à la lumière de cette conception de la philosophie, comprendre le rôle qu'elle exerce sur la vie religieuse ? Il faut, avant de répondre à cette question, faire une remarque importante. La philosophie, étant une connaissance désintéressée, n'a pas besoin d'être justifiée par un but auquel elle devrait être soumise. Etant une qualité de l'esprit, comparable à ce que la santé est pour le corps, un achèvement bien qu'imparfait de l'intelligence humaine, la pratiquer en la faisant servir à quelque chose, serait la meilleure façon de se priver de ses bienfaits. Acceptons, si paradoxal que celà puisse paraître, que la philosophie soit quelque chose d'inutile; mais ajoutons tout de suite qu'il est fort utile de la pratiquer, puisque celà exige du sujet humain un ensemble fort imposant de dispositions naturelles, et qu'il est fort utile de la posséder comme une qualité de l'esprit qui le rend sensible à des réalités qui, parce que métaphysiques, n'exercent tout leur poids sur notre être qu'à la mesure de l'attention que nous leur portons.

Nous interroger sur le bienfait de l'activité philosophique pour la vie religieuse consistera donc, pour nous, plutôt qu'à nous demander si une philosophie de la religion peut légitimement s'élaborer, à prendre conscience de l'une ou l'autre des multiples virtualités qu'exerce la philosophie dans le développement de la personne humaine et ainsi mieux apprécier son influence sur la qualité de la vie religieuse. De ce biais peut-être serons-nous en mesure de définir de façon assez précise les rapports concrets entre ces deux démarches spirituelles de l'homme.

En premier lieu, l'activité philosophique, parce qu'elle est un effort de l'esprit pour se rendre présent au réel tel qu'il est vraiment, habitue l'homme à voir dans l'univers autre chose que le répondant de ses besoins biologiques ou qu'une simple matière à organiser par la technique. Elle lui permet d'opérer une réduction — non plus de la conscience spontanée à ses conditions idéales — mais de la réalité donnée dans l'expérience préoccupée par le besoin de vivre à la réalité telle qu'elle est en elle-même. Depuis PLATON, le philosophe refuse de limiter son existence à une adaptation aux évènements de son monde; il se meut à la recherche du monde tel qu'il est. On a dit avec justesse que le philosophe, en cela, représentait dans la société l'opposé du type bourgeois ou de l'homme satisfait et bien gardé dans son petit monde contre toute possibilité d'étonnement.

Il n'est pas exagéré de voir, dans cette attitude spirituelle que pratique le philosophe, une attention au sens de la création. Puisqu'il aspire à comprendre la véritable signification de l'univers créé et que le vrai sens de l'univers c'est d'offrir la toute première révélation de Dieu, le philosophe accomplit une démarche qui n'est pas dépourvue de signification religieuse. C'est à la parole de Dieu que cette démarche, en définitive, veut rendre l'esprit sensible, et on n'aurait pas tort de qualifier cette démarche de prière naturelle que l'homme fait à son Créateur.

Certes il n'y a pas que la philosophie qui puisse assurer ce réalisme spirituel. Le bon sens, même si on hésite à croire qu'il soit de toutes les choses du monde la mieux partagée, n'est pas le lot exclusif des philosophes. Tout ce que nous défendons jusqu'ici c'est que la vie spirituelle suppose une sensibilité au sens de la création et que c'est une des vertus de l'attitude philosophique de la faire naître chez celui qui la pratique généreusement.

Il y a un second moyen par lequel la philosophie aide à réaliser la santé naturelle de l'esprit: en permettant à l'homme de faire expérience de sa spiritualité. La vie humaine, à son niveau supérieur, n'est pas régie par l'instinct; c'est à la fois sa misère et sa grandeur. Pour apercevoir ce qui répond à sa visée authentique, l'homme doit avoir pris conscience de ses propres virtualités. Or cette expérience, la démarche de la philosophie l'implique dans l'exercice même de son mouvement. Parce qu'elle vise la connaissance la plus objective de la totalité du réel, et que cette connaissance ne s'obtient que dans la mesure où le sujet consent à être lui-même, tel qu'il est au plus intime de son être, cette démarche constitue aussi

bien une fidélité à l'inspiration intérieure de l'esprit qu'une attention au sens objectif de l'être. C'est une des valeurs de la philosophie réaliste de reconnaître qu'objectivisme et subjectivisme, plutôt que d'apparaître comme deux termes antinomiques, représentent en réalité deux attitudes de l'esprit qui se conditionnent mutuellement.

Plus qu'une simple prise de conscience de sa spiritualité, la philosophie accorde au sujet humain le moyen de s'unifier: elle simplifie son intention et assure la mise en ordre de ses virtualités. L'exercice de la recherche de ce qui répond à la visée propre de l'intelligence, qui nous paraît être l'essentiel de la philosophie, représente dans la vie spirituelle, un effort de récupération des énergies de la conscience humaine

S'il est vrai que la foi chrétienne est un culte "en esprit et en vérité", la pratique de la philosophie pourra contribuer à la rendre meilleure. Un des grands dangers que rencontre le croyant, c'est de posséder une foi qui soit motivée par une autre attitude que le respect de la vérité. La sécurité qu'offre l'appartenance à une communauté de fidèles, l'efficacité d'un engagement à une forme de conduite morale, ce sont des motifs qui peuvent parfois inspirer l'acceptation de la Parole de Dieu. Et pourtant, croire c'est adhérer à la Parole de Dieu parce qu'elle est vraie. La philosophie certes n'a aucun pouvoir sur cette Parole ou sur sa vérité, mais elle peut familiariser l'intelligence humaine avec ce geste souvent difficile d'acquiescer à une vérité uniquement parce qu'elle est vraie.

La philosophie fait encore plus que purifier l'attitude du sujet humain devant la réalité ou effectuer une récupération de ses énergies spirituelles. Pour cerner de plus près le bienfait qu'elle peut apporter à la vie religieuse, il importe de dégager une autre de ses vertus: celle de purifier et de réhabiliter la pensée conceptuelle et de la rendre le moins possible indigne de servir à Dieu d'instrument de Sa révélation.

La philosophie entraîne nécessairement celui qui la pratique à prendre un recul devant les mots et les concepts et à acquérir une conscience toujours plus nette de l'irréductible distance entre le réel et la représentation qu'il s'en fait. On ne peut guère pratiquer généreusement la démarche philosophique sans consentir à restituer à la parole, intérieure ou parlée, sa vraie dignité. De ce fait, le langage perd peu à peu de son pouvoir magique; les concepts cessent de servir de formes que l'on construit pour se protéger contre le réel ou pour se donner l'impression qu'on le possède facilement.

La parole prend alors, dans la vie humaine, la valeur d'un don que l'on fait aux choses afin qu'elles aient accès à leur véritable signification-[5]

Si on est persuadé que la foi religieuse est avant tout adhésion consciente à la Parole de Dieu, et que cette Parole, pour se communiquer à nous, emprunte nos mots et nos concepts, ceux-là mêmes que nous formons pour nous dire ce qu'il en est des choses de notre univers, on n'aura pas de peine à voir comment la démarche philosophique, puisqu'elle opère sur la parole un travail de libération, puisse constituer, chez un chrétien, une étape essentielle du développement de sa foi.

Puisque je ne puis entendre la Parole de Dieu sans qu'elle me renvoie à mes concepts qu'elle emprunte et aux réalités créées que ces concepts d'abord signifient, pour accueillir avec respect cette Parole, il me faut éprouver mes concepts, non dans l'intention d'y enfermer le mystère de Dieu, mais par crainte de compromettre cette Parole qui, en assumant mes concepts, leur confère une intelligibilité transcendante. Cette épreuve des concepts, la philosophie réaliste prétend l'exercer en demandant à la raison d'aller jusqu'à la limite dans son effort d'intelligence du réel; elle prétend à juste titre qu'on apprécie mieux la trancendance du mystère de Dieu en prenant davantage conscience de ce que ce mystère transcende.

La voie négative que la philosophie réaliste emprunte largement dans la connaissance de Dieu constitue, sur ce point, un exercice privilégié de purification de la parole humaine. Elle représente, encore ici, une démarche de l'esprit qui n'est pas dépourvue de signification religieuse. On peut y voir un geste de désappropriation par lequel le croyant, qui pratique l'activité philosophique, offre à Dieu ses concepts purifiés de tout anthropomorphisme, afin qu'il les assume, sans qu'il y ait risque de profanation du mystère dont il veut nous faire part.

Le croyant sait que ses concepts, pas plus que ses bouquins ou que son stylo, n'entreront dans le royaume de Dieu. Par sa démarche philosophique, il s'entraîne à en faire l'offrande, à prier Dieu d'exercer sur eux et sur son esprit tous ses droits-. On ne peut alors refuser à la philosophie ainsi pratiquée, une place importante dans la conscience religieuse du chrétien.

Cette démarche philosophique, on le comprend, n'entend nullement supplanter la croyance religieuse. L'opposition entre le Dieu des philosophes et le Dieu des croyants reste

une maladresse apologétique fâcheuse. Vouloir aller jusqu'à la limite de son mouvement naturel, mesurer sans cesse ses concepts à l'universalité du réel, ce n'est pas pour la raison prétendre réduire Dieu à un de ses objets, mais bien chercher à se rendre elle-même le mieux possible présente à Dieu et lui faire l'hommage le plus complet de son élan.

Nous avons suggéré que la démarche philosophique pouvait constituer, pour le croyant, un moment nécessaire de son développement spirituel. Certes il n'est pas question d'en faire un moyen indispensable dans l'ordre du salut. La philosophie, comme toute autre activité naturelle de l'homme, a besoin elle-même d'être sauvée. Mais s'il est vrai que la grâce ne détruit pas la nature ni ne se substitue à elle, cet effort de la raison pour aller jusqu'à la limite de son propre mouvement, pour se comporter telle qu'elle est devant le réel tel qu'il est, peut constituer pour le chrétien cultivé, une étape essentielle qu'il ne peut refuser sans abdiquer sa rationalité. La foi religieuse est un trésor que l'on porte dans des vases fragiles et qu'on a le devoir d'estimer comme une sagesse qui ne nous appartient pas mais nous est prêtée comme un bien qui en chacun s'accroît à la mesure du respect et de l'attention qu'il lui accorde.

Peut-être pouvons-nous définir les rapports concrets entre la religion, réponse de l'homme à un Dieu qui l'invite à participer à sa sagesse et à son amitié, et philosophie, démarche que la raison entreprend pour aller jusqu'à la limite de son mouvement naturel pour atteindre la significa-tion la plus intime du réel, de la façon suivante: la religion n'est pas pour la philosophie un objet, mais elle exerce le rôle d'une fin inspiratrice que la philosophie, par propre mouvement, ne peut jamais réaliser.

La religion n'est pas pour la philosophie réaliste un objet de sa visée. Elle ne l'est que si l'on conçoit la philosophie comme une technique réflexive sur une expérience spontanée. Nous avons essayé de montrer les difficultés que présentent une telle conception de la philosophie. De plus, la tâche que la philosophie de la religion se réserve, celle d'assurer un fondement à la croyance en s'appliquant à une purification de l'idée de Dieu, la philosophie réaliste l'accomplit dans l'exercice même de son mouvement propre.

Le rôle de la religion sur l'activité philosophique me semble être celui d'une fin inspiratrice. Ce qui anime l'élan de la philosophie, pratiquée par une raison fidèle à elle-même, c'est une question d'un caractère eschatologique: qu'est-ce qui est vraiment ? quelle est la signification la plus

intime du réel ? qu'est-ce qui répond adéquatement à la capacité illimitée de connaître et d'aimer dont est douée l'esprit humain ? Une question, en définitive, dans laquelle l'homme peut reconnaître une obscure invitation à s'ouvrir à une lumière qu'il ne lui appartient pas de se donner, mais à laquelle il lui importe de se disposer de toute son âme.

On aurait assez bien situé l'ambivalence de la philosophie en indiquant qu'elle est une activité inspirée par une fin qui la trancende ou qu'elle ne peut jamais, par elle-même, réaliser. Nous avons cherché à voir comment elle n'est pas, pour celà, une vaine démarche et qu'elle pouvait être d'un grand bienfait à la qualité de la foi religieuse. Sans être une panacée à toutes les déficiences de notre esprit, la vertu de la philosophie reste pourtant d'une immense portée.

BENOIT GARCEAU,

1. C'est la conception que se fait Henry DUMERY de la philosophie. Voir *Le Problème de Dieu en Philosophie de la Religion*, Paris, 1956, p. 13. Ce n'est pas pour la juger que nous nous y arrêtons, mais pour montrer qu'une autre vue sur la tâche philosophique rend mieux compte, à notre avis, des rapports entre l'acte philosophique et l'acte religieux.
2. H. DUMERY, *Ibid.*, p. 47.
3. *Ibid.*, pp. 140-141.
4. "Je me rappelle que mon professeur me demanda alors ce que, avant tout, je voulais savoir. *Savoir ce qui est*, lui répondis-je avec élan, et sans réfléchir. Il trouva que j'avais l'esprit philosophique, et celà m'encouragea beaucoup." Raissa MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, p. 40.
5. Il est vrai que le philosophe ne peut guère éviter un langage technique qui à plusieurs semblera souvent un peu farfelu. Mais il faut avec indulgence supposer que ce qu'il exprime, dans cette technicité, c'est un effort de libération de la parole.
6. Voir l'article très suggestif d'Aimé FOREST, *La Philosophie dans l'Ordre du Salut*, dans *Lumière et Vie*, 23 (septembre 1955), pp. 103-124.

Sartre et le marxisme

marcel rafie

Un des personnages des "Mandarins" de Simone de Beauvoir[1] est Dubreuilh, leader d'un parti politique naissant, tiraillé entre la nécessité de s'engager avec les communistes et celle de garder avec eux ses distances. Sans chercher à voir un roman à clés dans ce récit des déboires d'un groupe d'intellectuels de gauche durant la guerre et l'immédiate après-guerre, le Dubreuilh ne serait-il pas une transposition de l'homme Sartre ? Sartre fondateur d'un parti de gauche (au destin éphémère d'ailleurs), Sartre flétrissant l'anti-communisme mythologisant dans sa pièce Nekrassov, se ralliant avec enthousiasme aux thèmes du Congrès Communiste de Vienne en 1954. De fait Sartre a toujours, depuis la guerre, orbité autour des Communistes. Le Congrès de Vienne fut le périgée de son orbite, laquelle connut son apogée — Sartre reprenant ses distances — à la suite de l'intervention soviétique à Budapest en 1956.

Sur le plan doctrinal, une continuité plus soutenue se révèle dans l'attitude sartrienne vis-à-vis du marxisme, mais le tiraillement est le même. Déjà, par exemple, dans "l'Existentialisme est un humanisme"[2], Sartre reprochait son dogmatisme doctrinal à un de ses contradicteurs marxistes, Naville. C'est, pour l'essentiel ce même reproche qui sera systématisé quinze ans plus tard dans la partie intitulée "Question de méthode" de la "Critique de la raison dialectique". Seulement quelque chose a changé qu'on pourrait appeler l'horizon intellectuel: dans son opuscule Sartre défendait pied-à-pied, à droit égal, son existentialisme contre le marxisme; il admet ici que toute discussion se fait sur fond de marxisme. Le marxisme, indépassable philosophie de notre époque, pose-t-il d'emblée.

Mais alors pourquoi ne se rallie-t-il pas purement et simplement au marxisme ? Il est intéressant de voir d'abord en quel sens le marxisme est l'indépassable philosophie de notre époque, et donc, en tout premier lieu, de savoir qu'est-ce que, pour Sartre, la philosophie.

Qu'est--ce que la philosophie?

D'emblée et sans même être nommée, la philosophie perennis est renvoyée aux oubliettes: "à nos yeux, dit Sartre (p. 15) "la" philosophie n'est pas; sous quelque forme qu'on la considère, cette ombre de la science n'est qu'une abstraction. En fait il y a des philosophies."

Sartre nous rejette-t-il ainsi vers le relativisme et le pluralisme ? Non pas le pluralisme, ce "concept de droite" (p. 24). Mais vers un certain relativisme oui. Relativisme non pas en ce sens que la philosophie serait une attitude qu'il serait toujours en notre liberté d'adopter, mais en ce sens qu'elle est conditionnée par l'époque. Ainsi il n'y a jamais plus d'une philosophie à la fois qui soit vivante dans certaines circonstances bien déterminées. Une philosophie se constitue pour donner son expression au mouvement général de la société, et tant qu'elle vit c'est elle qui sert de milieu culturel aux contemporains.

Ainsi définie la philosophie, quels sont ses aspects ? Tout d'abord une certaine façon pour la classe montante de prendre conscience de soi. Cette conscience peut être nette ou brouillée, indirecte ou directe. "Au temps de la noblesse de robe et du capitalisme mercantile une bourgeoisie de juristes, de commerçants et de banquiers à saisi quelque chose d'elle-même dans le cartésianisme. Un siècle et demi plus tard, dans la phase primitive de l'industrialisation, une bourgeoisie de fabricants, d'ingénieurs et de savants s'est obscurément découverte dans l'image de l'homme universel que lui proposait le kantisme" (p. 15).

Cette prise de conscience toutefois, pour être vraiment philosophique, doit se présenter comme le totalisation du savoir contemporain. Le philosophe opère l'unification de toutes les connaissances en se réglant sur certains schèmes directeurs qui traduisent les attitudes et les techniques de la classe montante devant son époque et devant le monde. Culture d'une classe (et parfois la nature de cette classe) la philosophie est aussi une vision du monde travaillant les sociétés vermoulues.

Entre le XVIIe et le XXe siècles, on ne peut dénombrer que trois grandes philosophies: le cartésianisme, le kantisme-

hégélianisme et le marxisme. Philosophies indépassables tant que le moment historique dont ils sont l'expression n'a pas été dépassé. Elles ont représenté à leurs époques respectives l'humus de toute pensée particulière et l'horizon de toute culture. "J'ai souvent constaté, dit Sartre, qu'un argument anti-marxiste n'est toujours que le rajeunissement d'une idée pré-marxiste (p. 17). Un prétendu dépassement du marxisme ne sera au plus qu'un prémarxisme ou, au mieux, que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser."

II

Qu'est-ce qu'une idéologie?

Si le marxisme est la philosophie de notre époque, l'existentialisme n'est-il pas une autre philosophie de notre époque ? N'est-il pas l'expression d'un moment historique ? Non. L'existentialisme est une idéologie. Sartre définit l'idéologie un système se développant comme un parasite dans un milieu philosophique vivant. Un idéologue est un homme relatif. Il exploite un domaine, y érige quelquefois des bâtiments mais se nourrit encore de la pensée vivante des grands morts.

Il serait intéressant, au passage, de comparer la définition sartrienne de l'idéologie avec celle de Mannheim et celle même de Marx. La sociologie de la connaissance de Mannheim est née de la théorie de l'idéologie de Marx. Elle en est un élargissement, comme l'élaboration scientifique d'un donné encore trop polémique. Il est vrai que le concept d'idéologie n'avait pas attendu Marx. Napoléon traitait d'"idéologues" les philosophes spéculateurs de son temps. C'est qu'alors l'idéologie signifiait quelque chose comme construction mentale spéculative et arbitraire. Avec Marx l'idéologie remet les pieds sur terre. Elle devient non pas essentiellement l'anti-réel mais un produit du réel, c'est-à-dire de l'économique. Elle devient "superstruction". Explicable par l'infra-structure c'est alors seulement qu'elle peut faire l'objet d'une théorie (sociologie de la connaissance) c'est-à-dire être passible d'une insertion dans un schème explicatif général.

Gardons-nous cependant d'une interprétation causaliste. "L'infra-structure détermine la superstructure." Il faut se méfier d'une interprétation trop sommaire de cette formule. Si le jeu des forces économiques c'est-à-dire le conflit entre les forces de production et les rapports de production — si ce

jeu détemine les productions mentales, les institutions, le droit, la culture, les valeurs, bref l'idéologie, ce n'est point à la manière d'un état qui en crée un autre, d'une cause qui produit son effet, celui-ci étant un pur dérivé. Il faut rendre cette justice au marxisme (cf. les écrits du jeune Marx[3]) que le lien entre infra et super structures est plutôt conditionnant que causal. La différence réside en ceci que la causalité agit mécaniquement alors que le type de conditionnement dont il est ici question stimule une prise de conscience. Si l'action révolutionnaire a un sens — cette action dont les premiers éléments sont l'information et la propagande[4] — ce sens ne peut résider d'abord que dans une activation de la prise de conscience chez le prolétaire, prise de conscience qui ne vas donc pas de soi.

III

L'idéologie au sens marxiste ne se greffe donc pas comme pour Sartre sur un système d'idées mais sur une "situation" donnée. Cependant si, théoriquement, il peut exister plusieurs idéologies, l'une d'entre elles est nécessairement privilégiée et le marxisme, en tant qu'idéologie de la classe montante n'est que provisoirement le miroir exclusif d'un groupe. Idéologie de la société sans classe à venir, il se nie en tant qu'idéologie (c'est-à-dire superstructure d'une classe). Il est la philosophie. Et le terme idéologie aura ainsi une connotation réactionnaire. Nous ne sommes donc pas si loin de la définition sartrienne sauf peut-être que celle-ci présente l'idéologie comme réformiste plutôt que réactionnaire.

Chez Mannheim aussi[5] (ce "Marx bourgeois") l'idéologie a une connotation réactionnaire. Ce philosophe distingue l'idéologie particulière de l'idéologie totale. Toutes deux représentent des produits mentaux ou des systèmes de pensée reflétant les intérêts d'une classe. La première est l'ensemble des moyens intellectuels qu'un homme met consciemment en oeuvre pour la défense de ses intérêts de classe. C'est l'ensemble de ses armes de guerre qui sont souvent des ruses de guerre: accusations, mensonges, calomnies, dissimulations. La seconde est une sorte de "welztanschaung" investissant tous les secteurs de la pensée, c'est un système d'idées, un univers mental, reflétant toujours les intérêts d'une classe mais s'imposant inconsciemment aux membres de cette classe. La première est psychologique et essentiellement polémique, la seconde est ontologique puisqu'elle est une vision du monde.

L'idéologie totale, pour sincère qu'elle soit, n'en demeure pas moins, historiquement, passible de fausseté. De fait pour Mannheim une idéologie, du fait qu'elle exprime ou masque l'intérêt exclusif d'un groupe, empêche l'accession au plan universel. C'est la tâche de la sociologie de la connaissance donc des intellectuels — de passer au laminoir social les systèmes de pensée et ainsi éventuellement de les délester de leurs déterminations particulières. Cette discipline ne prétend-elle pas étudier les productions mentales par rapport à la situation sociale d'un individu ?- (A cette ambition on peut objecter que les intellectuels constituent un groupe privilégié et que s'il fallait pour cette raison assujettir le sociologue même à ce "nettoyage mental", la sociologie de la connaissance deviendrait un cercle vicieux; à la limite elle signifierait que la science n'est pas seulement science d'un objet mais science d'elle-même, science du sociologue.)

Voilà donc trois conceptions de l'idéologie de prime abord dissemblables mais qui, en fait, contiennent une idée commune: une idéologie est un système d'idées en marge de la philosophie vivante.

L'existentialisme est une idéologie

L'idéologue, dit Sartre est un homme relatif. Non point, il faut ici le préciser, aux conditions d'une époque comme l'est la philosophie, mais relatif précisément à la philosophie.

Pour comprendre la "relativité" ainsi entendue de l'existentialisme, il faut remonter à Kierkegaard. La pensée kierkegaardienne n'est qu'une greffe sur l'humus hégélien.

L'hégélianisme est la plus ample totalisation philosophique. Le savoir y est élevé à sa dignité la plus éminente, il ne se borne pas à viser l'être du dehors, il se l'incorpore et le dissout en lui-même. L'esprit s'objective, s'aliène et se reprend sans cesse, il se réalise à travers sa propre histoire. L'homme s'extériorise et se perd dans les choses mais toute aliénation est surmontée par le savoir absolu du philosophe. Ainsi nos déchirements, les contradictions qui font notre malheur sont des moments qui se posent pour être dépassés. Nous ne sommes pas seulement savants; dans le triomphe de la conscience de soi intellectuelle il apparaît que nous sommes sus. Le savoir nous traverse de part en part et nous situe avant de nous dissoudre, nous sommes intégrés vivants à la totalisation suprême. Ainsi le pur vécu d'une expérience tragique, d'une souffrance qui conduit à la mort est absorbé

par le système, comme un passage qui mène vers l'absolu, seul concret véritable.

La réaction kierkegaardienne peut s'exprimer ainsi: Et moi dans cet immense système que suis-je, où suis-je ? Moi avec mes passions, mes souffrances, mes contractions ? Nul doute qu'un hégélien n'eût assimilé cette réaction à cette conscience romantique et butée, cette "conscience malheureuse", moment déjà dépassé et connu dans ses caractères essentiels. Mais c'est précisément ce savoir objectif que Kierkegaard conteste. Pour lui le dépassement de la conscience malheureuse reste purement verbal. L'"existant" ne peut être assimilé à un système d'idées; la souffrance échappe au savoir dans la mesure où elle est soufferte en elle-même, pour elle-même et où le savoir reste impuissant à la transformer. "Le philosophe, dit Kierkegaard, construit un palais d'idées, et il habite une chaumière." En somme la vie subjective, dans la mesure même où elle est vécue, ne peut jamais faire l'objet d'un savoir; elle échappe par principe à la connaissance. Cette intériorité qui prétend s'affirmer contre toute philosophie dans son étroitesse et sa profondeur infinie, cette subjectivité retrouvée, par delà le langage, comme l'aventure personnelle de chacun, voilà ce que Kierkegaard a nommé "l'existence".

On le voit Kierkegaard est inséparable de Hegel. Cette négation farouche de tout système ne peut prendre naissance que dans un champs culturel entièrement commandé par l'hégélianisme. Ce danois, traqué par les concepts, défend sa peau. Il serait trop facile de rejeter ce cri revendicatif. Ce qu'il faut remarquer plutôt c'est que Kierkegaard a raison contre Hegel tout autant que Hegel a raison contre Kierkegaard. Hegel a raison: au lieu de se buter comme l'idéologue danois sur des paradoxes figés et pauvres qui renvoient finalement à une subjectivité vide, c'est le concret véritable que le philosophe d'Iéna vise par ses concepts. Kierkegaard a raison: la douleur, le besoin, la passion, la peine des hommes sont des réalités brutes qui ne peuvent être ni dépassées ni changées par le savoir. Kierkegaard fut le premier peut-être à marquer, contre Hegel et grâce à lui, l'incommensurabilité du réel et du savoir. Cette incommensurabilité peut être à l'origine d'un irrationalisme conservateur (c'est même une des façons dont on peut comprendre l'oeuvre de cet idéologue) mais elle peut se comprendre aussi comme la mort de l'idéalisme absolu: ce ne sont pas les idées qui changent les hommes; il ne suffit pas de connaître une passion par sa cause pour la supprimer, il faut la vivre et opposer d'autres

passions pour la combattre avec ténacité, bref "se travailler"[7].

Le marxisme: indépassable philosophie de notre époque

Partant d'un autre point de vue que Kierkegaard, le marxisme adresse le même reproche à Hegel. Ce reproche est double: 1° pour Marx, Hegel a confondu l'objectivation, simple extériorisation de l'homme dans l'univers avec l'aliénation. 2° Si toute objectivation est une aliénation, il est normal que la "désaliénation" soit un processus de subjectivation, une sorte de fuite par la pensée, de totalisation par le savoir.

Or: 1° pour Marx l'objectivation serait un épanouissement. Elle permettrait à l'homme qui produit et reproduit sans cesse sa vie et qui se transforme en changeant la nature de se contempler lui-même dans un monde qu'il a créé. Nulle prestidigitation dialectique n'en peut faire sortir l'aliénation. 2° Qu'en est-il maintenant au sujet du processus de désaliénation ? Dans la phase actuelle de notre histoire, les forces productives sont entrées en conflit avec les rapports de production. Le travail créateur est aliéné, l'homme ne se reconnaît pas dans son propre produit et son labeur épuisant lui apparaît comme une force ennemie. Puisque l'aliénation surgit comme résultat de ce conflit, c'est une réalité historique et parfaitement irréductible à une idée-; pour que les hommes s'en délivrent et que leur travail devienne la pure objectivation d'eux-mêmes, il ne suffit pas "que la conscience se pense elle-même", il faut le travail matériel et la praxis révolutionnaire. Lorsque Marx écrit: "de même qu'on ne juge pas un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, de même on ne peut juger . . . une époque de bouleversement révolutionnaire sur sa conscience de soi" il marque la priorité de l'action (la praxis) sur le savoir, ainsi que leur hétérogénéité. Il affirme lui aussi que le fait humain est irréductible à la connaissance[9], qu'il doit se vivre et se produire; seulement il ne va pas le confondre avec la subjectivité vide d'une petite bourgeoisie mystifiée: il en fait le thème immédiat de la totalisation philosophique et c'est l'homme concret qu'il met au centre de ses recherches, cet homme qui se définit à la fois par ses besoins, par les conditions matérielles de son existence et par la nature de son travail.

Ainsi Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de l'existence et puisqu'il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective.

Cette mise en situation parallèle de Marx et de Kierkegaard par rapport à Hegel ne doit pas nous induire à penser que, comme l'existentialisme, le marxisme a "poussé" sur l'hégélianisme, comme une branche parasite sur un arbre vivant. Le marxisme n'est pas une idéologie, c'est La philosophie de notre époque.

Dire: le marxisme est la philosophie de notre époque c'est affirmer d'abord qu'il est né de certaines conditions concrètes et objectives et non pas d'un système d'idées préexistant. Ces conditions objectives sont le développement de l'industrialisation et l'aliénation à laquelle elle aboutit par le conflit des forces de production avec les rapports de production. Le marxisme se présente comme la prise de conscience, le miroir de la classe aliénée, c'est-à-dire la classe montante (Cf. la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel).

Mais la prise de conscience ou la philosophie d'une classe montante n'est que *la* philosophie d'une époque. Il n'est pour s'en convaincre que de voir comment un philosophe bourgeois nourri d'idéalisme (à savoir Sartre lui-même) s'en vient au marxisme, ou plutôt se laisse "désagréger" par le marxisme. Car, comme dit Marx, quand la classe montante prend conscience d'elle-même, cette prise de conscience agit à distance sur les intellectuels et désagrège les idées dans leurs têtes.

Voici les étapes de ce processus de "désagrégation" telles que décrites par Sartre:

1 — "Il est possible d'étudier sa pensée (Marx) aussi sûrement qu'on étudie celle d'un autre philosophe ou d'un autre sociologue". Cette attitude tranquille du P. Calvez[10] avait été celle de cette génération bourgeoise nourrie d'idéalime, qui avait 20 ans en 1925, contemporaine de Sartre. "Nous restions "objectifs" dit-il. Nous nous disions: voilà les conceptions d'un intellectuel allemand qui habitait Londres au milieu du siècle dernier".

2 — Mais le marxisme se donnant pour la détermination de la classe ouvrière "nous attirait irrésistiblement sans que nous le sachions et déformait toute notre culture acquise". Ce trouble ne provenait pas de la doctrine elle-même, avec laquelle les distances étaient maintenues, ni de la condition ouvrière connue rien que dans l'abstrait, mais de la conjonction des deux. Seulement cette conjonction était interprétée en termes idéalistes: c'était "le prolétariat comme incarnation et véhicule d'une idée".

3 — Conséquence indirecte cependant: rejet de l'idéalisme au nom du "tragique de la vie". Ce tragique toutefois n'avait rien à voir avec les véritables conflits de l'époque.

4 — "Nous apprîmes, dit Sartre, à tourner le pluralisme (ce concept de droite) contre l'idéalisme optimiste de nos professeurs" au nom d'une pensée de gauche qui s'ignorait encore.

5 — Avènement de la guerre. Reniement du réalisme pluraliste "pour l'avoir retrouvé chez les fascistes. C'est la guerre qui fit éclater les cadres vieillis de notre pensée. La guerre, l'occupation, la résistance, les années qui suivirent. Nous voulions lutter aux côtés de la classe ouvrière. Nous comprenions enfin que le concret est histoire et l'action dialectique".

Comment se fait-il que cette désagrégation n'ait pas entamé un certain noyau de résistance ? Si le marxisme est l'indépassable philosophie de notre époque, pourquoi l'existentialisme, cette idéologie parasitaire de l'idéalisme, cette "protestation idéaliste contre l'idéalisme" et qui normalement aurait dû disparaître avec lui, pourquoi a-t-il gardé son autonomie ? Pourquoi ne s'est-il pas dissous dans le marxisme ?

V

LA TERREUR MARXISTE OU "RIEN NE S'EST PRODUIT A BUDAPEST"

Le marxisme, dit Sarte, s'est arrêté. Cette philosophie voulant changer le monde, se voulant pratique, il s'est opéré en elle une véritable scission qui a rejeté la théorie d'un côté et la praxis de l'autre. Normalement la pensée concrète doit naître de la praxis et se retourner sur elle pour l'éclairer, non pas au hasard et sans règle mais — comme dans toutes les sciences et toutes les techniques — conformément à des principes.[11] L'expression de cette pensée concrète est la ligne. Or la ligne aujourd'hui "tord le cou" à l'événement et en cela elle est infidèle à la praxis.

Qu'est-ce donc que ce concept de ligne ? Au lendemain de la révolution, les dirigeants soviétiques durent reconnaître que la Russie non seulement ne pourrait être communiste mais pas même socialiste dans les années suivantes. Nécessité était alors de composer avec la réalité russe, d'assigner des étapes à l'instauration du communisme. Chacune de ces étapes serait un moment, un pas transitionnel en vue du

communisme. Elle représente un ensemble de tâches immédiates prescrites à un moment donné: la ligne. Ainsi, toujours au lendemain de la Révolution, l'état agraire ne permettant pas une politique de force, et à cause de certains obstacles économiques comme l'absence des capitaux étrangers, la fermeture du commerce international, et l'absence d'aide de l'extérieur (excepté la Croix-Rouge) — la ligne laissait dans un type d'exploitation capitaliste le secteur agriculture et le secteur marchands (politique de la NEP). Par la suite, lorsque les objectifs furent atteints, les hommes de la NEP furent liquidés comme déviateurs de droite.

Le concept de ligne ne peut être compris que dans le contexte soviétique: le réalisme socialiste. Il faut distinguer le réalisme soviétique du réalisme traditionnel. Tous deux visent à une représentation conforme au réel mais le premier apporte un sens nouveau: il saisit la vie comme moment révolutionnaire, il entend montrer la voie vers l'histoire, vers l'avenir. Il contient donc comme élément de base, l'idée de but qui brasse tout. Le concept de ligne est par conséquent téléologique: il ne décrit pas seulement des rapports existants, il affirme en outre des finalités, il les inscrit. Ces finalités, ces but sont établis comme une chose certaine et, critère suprême de référence, peuvent tout expliquer.

La méthode de formulation de la ligne a changé. Dès les 1ères années du régime on affirmait que la définition de la ligne résultait d'une délibération collective. Elle n'était réservée à aucun organisme particulier. C'était la "démocratie du parti". Tous les membres assistaient positivement les chefs du Praesidium dans la formulation des lignes — Lénine (1919-21) exprime des doutes sur la *possibilité* des membres de participer à l'élaboration des lignes: perte de temps précieux[12]. D'où réorientation qui aboutit au renforcement du contrôle par en-haut des membres du parti, et ce jusqu'en 1928. La direction du parti s'arroge le droit de prendre les décisions. — En dépit du semblant de démocratisation de Khrouchtchev à certaines périodes (formule collégiale durant la période immédiatement poststalinienne), le système aujourd'hui marque un retour au passé. Le membre n'est plus là pour définir la ligne mais pour la comprendre et l'appliquer. Sur la ligne il ne devrait jamais y avoir de discussion. La raison fondamentale: les circonstances difficiles, la hâte de l'industrialisation.

C'est à cela précisément, à ce type de formulation dictatoriale de la ligne, que Sartre s'en prend. La critique ne s'arrête évidemment pas là: la ligne venant d'en haut,

elle perd le contact avec la réalité vivante de la masse, elle se rigidifie, devient dogmatique. "Les dirigeants du parti, dit Sartre, acharnés à pousser l'intégration du groupe jusqu'à la limite, à en maintenir à tout prix son unité, craignirent que le libre devenir de la vérité, avec toutes les discussions et tous les conflits qu'il comporte, ne brisât l'unité de combat, ils se réservèrent le droit de définir la ligne et d'interpréter l'événement. En outre, de peur que l'expérience n'apportât ses propres clartés, qu'elle ne remît en question certaines de leurs idées directrices et ne contribuât à affaiblir la lutte idéologique, ils mirent la doctrine hors de portée . . . La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un savoir pur et figé. D'autre part la planification imposée par une bureaucratie qui ne voulait pas reconnaître ses erreurs, devenait par là même une violence faite à la réalité et puisqu'on déterminait la production des nations futures dans les bureaux, souvent hors de son territoire, cette violence avait pour contre-partie un idéalisme absolu: on soumettait à priori les hommes et les choses aux idées. L'expérience quand elle ne vérifiait pas les prévisions ne pouvait qu'avoir tort "(925) Sartre conclut sur cette boutade: "Le métro de Budapest était réel dans la tête de Rakosi; si le sous-sol de Budapest ne permettait pas de le construire, c'est que ce sous-sol était contre-révolutionnaire".

Pour reprendre les termes de la définition donnée ci-haut la critique sartrienne reviendrait à ceci: le concept de ligne, qui n'est qu'un sous-concept (nous l'avons vu) du réalisme soviétique (réalisme téléologique), est purement et simplement nié puisqu'il n'est plus qu'une hyper-téléologie figée et n'a plus grand chose de réaliste[13]. Et Sartre n'hésite pas à parler d'idéalisme: "les parti-pris de la planification: cette image fixe de l'idéalisme et de la violence". Il ajoute: "Pendant des années l'intellectuel marxiste crut qu'il servait son parti, en violant l'expérience, en négligeant les détails gênants, en simplifiant grossièrement les données et surtout en conceptualisant l'événement *avant* de l'avoir étudié."

Voici deux exemples de violences faites par l'idée à l'événement. Le 4 novembre 1956, au moment de la seconde intervention soviétique en Hongrie, et sans disposer encore d'aucun renseignement sur la situation, le parti de chaque groupe était pris. Plus tard on eut des nouvelles, beaucoup de nouvelles, mais pas un seul marxiste n'a par la suite changé d'avis. Pour certains anciens trotzkystes il s'agissait d'une agression de la bureaucratie russe contre la démocratie des

Conseils ouvriers. Il va de soi que les Conseils ouvriers sont une institution démocratique, on peut même soutenir qu'ils portent en eux l'avenir de la société socialiste. Mais cela n'empêche qu'ils n'existaient pas en Hongrie lors de la 1ère intervention soviétique; et leur apparition pendant l'Insurrection fut beaucoup trop brève et trop troublée pour qu'on puisse parler de démocratie organisée. N'importe, il y a eu des Conseils organisés et l'intervention soviétique s'est produite.

Voici une autre interprétation, celle des communistes orthodoxes, qui dissout davantage encore la spécificité du fait hongrois. Leur "analyse" souligne les fautes du parti mais sans les définir (ces fautes indéterminées prennent un caractère abstrait et éternel qui les arrache au contexte historique pour en faire une entité universelle: c'est "l'erreur humaine". On signale la présence d'éléments réactionnaires mais sans montrer leur réalité hongroise; du coup ceux-ci passent à la Réaction éternelle, ils sont frères des contre-révolutionnaires de 1793 et leur seul trait défini c'est la volonté de nuire. Enfin on présente l'impérialisme mondial comme une force inépuisable et sans visage dont l'essence ne varie pas quel que soit son point d'application. Avec ces trois éléments on constitue une interprétation passe-partout: les erreurs humaines, la réaction locale qui profite du mécontentement populaire, l'exploitation de cette situation par l'impérialisme mondial, qui s'applique aussi bien ou aussi mal à n'importe quelle insurrection. En somme, conclut ironiquement Sartre, rien ne s'est produit à Budapest: c'est ce qu'il fallait démontrer.

Or Marx aurait renié ces schématisations préalables à tout déchiffrement de l'expérience. On ne saurait douter que la fécondité du marxisme vivant venait en partie de sa façon d'approcher l'expérience. Convaincu que les faits ne sont jamais des apparitions isolées, que s'ils se produisent ensemble c'est toujours dans l'unité supérieure d'un tout, qu'ils sont liés entre eux par des rapports internes, Marx abordait le coup d'état de Louis-Napoléon Bonaparte par exemple dans un esprit synthétique. Les faits étaient "mis en perspective" comme les faits de la physique seraient déchiffrés à travers une hypothèse. Mais jamais cette mise en perspective ne prétend empêcher ou rendre inutile l'appréciation d'un fait comme totalité singulière. Si Marx subordonne les faits anecdotiques à la totalité, c'est à travers ceux-là qu'il veut découvrir celle-ci. Autrement dit, il donne à chaque événement outre sa signification particulière un rôle de révélateur. On ne comprendrait pas autrement

l'importance que les marxistes attachent aujourd'hui encore à "l'analyse" de la situation.

Or le volontarisme marxiste[14], qui se plaît à parler d'analyse, a reduit cette opération à une simple cérémonie. Il n'est plus question d'étudier les faits pour enrichir la connaissance et éclairer l'action, l'analyse consiste uniquement à se débarrasser du détail, à forcer la signification de certains événements, à dénaturer les faits ou même à en inventer pour retrouver par en-dessous, comme leur substance, des notions synthétiques, immuables et fétichisées. Les concepts ouverts du marxisme se sont fermés. Ce ne sont plus des clés, des schèmes interprétatifs, mais, pour parler comme Kant, des concepts constitutifs de l'expérience. Un exemple de ces entités, de ces "catégories transcendantales de l'expérience" cette notion qui a cours particulièrement dans le tiers monde aujourd'hui: "l'impérialisme mondial"[15]. La recherche totalisatrice a fait place à une scolastique de la totalité. Le principe euristique: "chercher le tout à travers ses parties" est devenu cette pratique terroriste: "liquider la particularité"[16].

MARXISME, PSYCHANALYSE ET SOCIOLOGIE
ou
"Valéry est un intellectuel petit bourgeois mais tout intellectuel petit bourgeois n'est pas Valéry"

La critique du dogmatisme des marxistes est faite, nous venons de le voir, au nom du marxisme. Un fait historique n'est pas là à seule fin de justifier ou de prouver une idée. Il a sa spécificité propre. Sartre ne dit pas qu'il est réfractaire à toute connaissance: cet irrationalisme, qui est la marque d'un certain existentialisme, eût été antimarxiste. Mais un fait a à être déchiffré en lui-même d'abord, dans ses déterminations propres. Or ces déterminations ne sont pas exclusivement aussi totalisantes que celles d'impérialisme, d'idéalisme, de petite bourgeoisie, etc . . . Toute une série de médiations s'interpose entre un fait et sa détermination la plus générale, entre un homme et sa classe sociale. L'ouvrier n'est pas né avec son premier salaire; il a eu une enfance; et il n'est pas rien que prolétaire: il est peut-être aussi membre d'une ligne de quilles. Ces médiations, ce sont des disciplines auxiliaires qui en rendent compte: la psychanalyse et la sociologie. Il est difficile de dire que l'intégration de ces disciplines doit se faire au nom du marxisme même (quoique Sartre disait que si Marx eût connu

la psychanalyse, il eût été psychanaliste). Si Sartre veut l'intégration de ces disciplines c'est au nom de sa définition de la philosophie. Si le marxisme se veut la totalisation du savoir, il ne peut ignorer plus longtemps les sciences de l'homme.

Un marxiste "analysant" Valéry et sa pensée dirait "voilà un intellectuel petit-bourgeois" mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry. Et si cette pensée est idéaliste ce qu'il faut voir c'est qu'elle est un produit concret et singulier qui se caractérise *en partie* par ses *relations avec* l'idéalisme et ce produit il faut le déchiffrer dans sa particularité et d'abord à partir du groupe *concret* dont il est issu: par exemple la famille, le milieu, les écoles littéraires où scientifiques qui l'ont influencé . . . Il manque au marxisme contemporain pour opérer ce déchiffrement une hiérarchie de médiations.

Le marxisme contemporain montre que le réalisme de Flaubert est en rapport avec l'évolution sociale et politique de la petite bourgeoisie du 2e Empire. Mais il ne montre pas la genèse de ce rapport. Nous ne savons ni pourquoi Flaubert a préféré la littérature à tout, ni pourquoi il a vécu comme un anachorète, ni pourquoi il a écrit ses livres plutôt que ceux d'un autre. "Le marxisme situe, mais ne fait plus jamais rien découvrir" dit Sartre. Il laisse d'autres disciplines faire ces découvertes (sur la personne, sa vie) puis il vient montrer qu'une fois de plus ses schémas se sont vérifiés: les choses étant ce qu'elles sont, la lutte des classes ayant pris telle ou telle forme, Flaubert qui appartenait à la bourgeoise, devait vivre comme il a vécu et écrire comme il devait écrire (Sartre note à d'autres endroits l'importance de ce "devait" dans les analyses marxistes).

"Qui appartenait à la bourgeoisie". Les marxistes nous disent-ils quel est le sens *réel* de cette appartenance ? Que, pour Flaubert, c'était d'abord y naître (et non pas y adhérer ou y accéder) et donc vivre ses conflits à partir de l'enfance. Conflits au surplus bien particuliers: sa mère était apparentée à la noblesse, son père était fils d'un vétérinaire de village: très tôt les aspirations du jeune Flaubert vers la noblesse et surtout vers la foi furent rabattues par l'esprit d'analyse et l'irréligion paternelle. Ce conflit a été vécu dans les ténèbres, sans prise de conscience réelle, dans l'affolement. Mais il nous faudra retrouver ce conflit tel que vécu dans l'enfance — c'est-à-dire à travers ces ténèbres, cette inconscience — pour comprendre ce mélange explosif de scientisme naïf et de religion sans Dieu qui constitue Flaubert.

Seule aujourd'hui la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle l'enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent. Seule elle permet de retrouver l'homme entier, y compris le poids de son histoire, dans l'adulte. C'est elle seule qui peut nous dire comment a été vécue l'adhésion à une classe. Cette discipline s'oppose-t-elle au marxisme ? Bien sûr des amateurs ont édifié des théories analytiques sur l'Histoire ou la Société. De Man, le socialiste belge, n'a-t-il pas fondé les conflits de classe sur le "complexe d'infériorité du prolétariat" ? Mais, de son côté, le marxisme a voulu intégrer la psychanalyse en lui "tordant le cou", il en a fait un avatar du fétichisme de l'intériorité. Les psychanalystes accusent les "schématiseurs" marxistes, et inversement. En fait le marxisme ne peut se priver plus longtemps de la médiation privilégiée que constitue la psychanalyse. Privilégiée et inoffensive, pense Sartre, puisque, sans véritable base théorique, elle ne se pose que sur le plan de la recherche empirique, se préoccupant d'établir avant tout comment l'enfant vit ses relations familiales à l'intérieur d'une société donnée. Rien donc qui puisse s'opposer au marxisme. Celui-ci n'a aujourd'hui souci que des adultes, comme si l'homme naît à l'âge où il gagne son premier salaire. L'homme, dit Sartre, ne vit pas son aliénation d'abord dans son travail, mais d'abord dans le travail de ses parents. Butés contre des interprétations exclusivement sexuelles les marxistes rejettent la psychanalyse parce qu'elle prétendrait remplacer la nature par l'histoire individuelle. L'existentialisme croit au contraire pouvoir intégrer cette discipline parce qu'elle découvre le point d'insertion de l'homme dans sa classe, c'est-à-dire la famille simgulière comme médiation entre la classe universelle et l'individu: la famille en effet, constituée dans et par le mouvement général de l'Histoire, est vécue d'autre part dans la profondeur et l'opacité de l'enfance.

Il y a d'autres médiations. La personne humaine est conditionnée par ses "relations humaines". Nul doute que ce conditionnement ne renvoie finalement au "conflit des forces productrices avec les rapports de production". Mais cela n'est pas vécu si simplement. La personne vit et connaît plus ou moins sa condition à travers son appartenance à des groupes. La plupart de ces groupes sont locaux, définis, immédiatement donnés. L'ouvrier subit la pression de son "groupe d'habitation" comme il subit celle de son "groupe de production". Parmi ces groupes qui ont une action sur lui il y

a "l'ilôt", la "cité", le "quartier" qui souvent freinent en chacun l'impulsion donnée par la fabrique ou l'atelier. Le patronat le sait si bien qu'à chaque fois qu'ils s'agit pour lui de "moderniser ses méthodes", il favorise la constitution de groupes de freinage extra-politiques dont l'effet est certainement d'éloigner les jeunes de la vie syndicale et politique. Cette consistance du groupe justifierait à elle seule ce que les américains appellent microsociologie. Mieux: aux USA la sociologie se développe en raison de son efficacité même. Là aussi c'est le patronat qui a le mieux saisi la chose et qui favorise les recherches dans ce domaine ("Human Engeneering"). Repousser pour autant la sociologie parce que c'est une "arme de classe aux mains des capitalistes" est ridicule. Si c'est une arme efficace, raison de plus pour l'arracher aux capitalistes.

Il reste à savoir si la sociologie peut s'intégrer au marxisme. Choisissant Kardiner et le néo-culturalisme américain pour appuyer son argumentation, Sartre, après avoir critiqué un certain "mécanisme statique" chez Kardiner, affirme: "l'enquête de Kardiner (aux îles Marquises) ne contredit pas le matérialisme dialectique même si ses idées lui demeurent opposées". L'enquête révèle en effet par exemple le phénomène de la rareté des femmes et ses effets sur les individus membres du groupe. Or la rareté des femmes est une condition matérielle, c'est un fait économique dans la mesure où l'économie se définit par la rareté, le besoin. Lévy-Strauss n'a-t-il pas montré que la femme n'est pas seulement une compagne de lit mais aussi un travailleur, une force productrice ? Un marxiste faisant la même étude relèverait ce conditionnement économique et en ferait le déterminant majeur de la vie du groupe; ce qu'il ne verrait pas c'est la façon dont il est vécu par les membres du groupe. Kardiner n'a jamais nié l'importance de ce conditionnement; on sait la primauté qu'il accorde aux "institutions primaires" sur les "institutions secondaires", c'est-à-dire à l'institutionnel" sur les "attitudes" (qui ne sont que des "réactions") individuelles[17] (c'est la conjonction des institutions primaires et secondaires qui constitue la "personnalité de base"). Mais ce que Kardiner nous apprend, ce qu'un marxiste, ne nous apprendrait pas, c'est comment le fait de la rareté des femmes est vécu comme un certain aspect des relations entre les sexes et des mâles entre eux (par exemple: dureté des femmes, douceur des hommes, homosexualité, etc . . .).

Donc intégration possible et surtout intégration né-

cessaire. Nécessaire au nom du Savoir écartelé aujourd'hui entre une théorie qui risque de se fétichiser (le marxisme) et l'empirisme des sciences de l'homme. "La carence du marxisme à intégrer les sciences de l'homme nous a déterminés, conclut Sartre, à tenter cette intégration nous-mêmes avec les moyens du bord."

Conclusion

L'existentialisme est né avec Kierkegaard d'une réaction de la subjectivité contre l'idéalisme hégélien. Nourri par l'hégélianisme dont il n'est qu'un surgeon (une "idéologie" il aurait dû normalement disparaître avec lui. D'autant plus que le marxisme, philosophie de notre époque, "contient" et Hegel et Kierkegaard. Qu'est-ce donc qui légitime aujourd'hui l'existentialisme à revendiquer son autonomie.

C'est que le marxisme s'est arrêté, il s'est dogmatisé dans une théorie, des schémas fétichisés et ne se nourrit plus des événements vivants, des faits concrets et particuliers. Ces faits, ce sont d'autres disciplines aujourd'hui qui en rendent compte: à savoir les sciences de l'homme que le marxisme persiste à dénigrer quand il ne les ignore pas. Or s'il ambitionne d'être la "totalisation du Savoir" il faut qu'il opère l'intégration de ces sciences. Refusant d'effectuer cette intégration (qui pourtant est possible), c'est l'existentialisme qui va tenter cette opération pour son compte. Voilà pourquoi cette "idéologie" ne s'est pas dissoute dans "l'indépassable philosophie de notre époque".

Ainsi Sartre, fût-il, et il l'admet, dans un univers intellectuel dominé par le marxisme, continue à garder ses distances avec lui. Ceci est dans la logique de ses premières positions depuis la guerre (nous avons vu dans "l'Existentialisme est un humanisme" le germe de certaines critiques développées aujourd'hui). Mais il resterait à voir si, d'un *tout autre point de vue cependant*, Sartre n'a pas "tordu lui-même le cou" à son existentialisme, ou s'il ne lui a pas à tout le moins imprimé un sérieux virage. Cette ambition de l'existentialisme d'être une "anthropologie totale" est une ambition neuve." "L'Etre et le Néant" se présentait comme une "ontologie phénoménologique" et certes, la méthode phénoménologique ne refusait pas de se faire épauler par la "psychanalyse existentielle' pour cerner la dialectique du "pour-soi" et de "l'en-soi". Mais où dans "l'Etre et le Néant" est-il question de Savoir ? Où, inversement, dans la "Critique" est-il question d'absurde, d'angoisse fondamentale

et de "nausée" ? Il nous semble que les sciences de l'homme ont gratté un certain irrationalisme patent contenu dans l'existentialisme sartrien première manière. Mais ceci est une autre histoire.

(1) Gallimard éd.
(2) Editions Nagel.
(3) Et spécialement les "thèses sur Feuerbach".
(4) Voir "La propagande" de J. M. Domenach dans la collection "Que sais-je".
(5) Cf: "Idéologie et Utopie"
(6) Cf: Karl Mannheim: "La sociologie de la connaissance".
(7) Il y a des psychologues et des psychiâtres (cf. Lagache: "Le travail du deuil") qui considèrent certaines évolutions de notre vie intime comme le résultat d'un travail qu'elle exerce sur elle-même. En ce sens l'existence kierkegaardienne, c'est le travail de notre vie intérieure - résistances, efforts, désespoirs surmontés, échecs - en tant que ce travail s'oppose directement à la connaissance *est* praxis.
(8) Dans le sens de "irréductible *par* une idée". Il ne faut en aucun cas comprendre cette irréductibilité dans le sens d'irrationalité. Seulement la rationalisme marxiste est révolutionnaire: la connaissance *est* parxis.
(9) Idem remarque 8.
(10) "La pensée de Karl Marx".
(11) Sur l'unité de la Praxis et de la théorie. cf Marx: "Oeuvres philosophiques" trad. Molitor VI.
(12) Voici par ailleurs une déclaration de la Kroupskaya (Mme Lénine) qui exprime cette fois des doutes sur la valeur théorique d'une démocratisation dans le système de formulation de la ligue: "Pour nous marxistes, dit-elle, la vérité est ce qui correspond à la réalité. Vladimir Yllych a dit que les enseignements de Marx sont immuables parce que vrais. Notre tâche est de trouver la ligne correcte. Il nous est impossible d'être certrains que la majorité a toujours raison . . ."
(13) Sinon peut-être dans le sens abusif de la "real politick".
(14) C'est Lukacz qui a appelé le marxisme une "idéalisme volontariste".
(15) Auquel fait pendant cette autre catégorie transcendantale: le "communisme international".
(16) Liquidation physique quelquefois.
(17) Primauté que conteste Mikel Dufresne. Cf. "La personnalité de base".

table des matières

•

Préface, par Louis Lachance o.p., doyen 3

Présentation, par Johanne Lessard 8

Philosophie et quotidienneté, par Paul Chamberland 9

Culture et personne au Canada français, ... 23
par Thérèse Dumouchel

De l'humiliation à la révolution, par Jean-Marc Piotte 30

Le doute philosophique, par Alain Martineau 41

Kierkagaard et la pensée usée, par Maurice Lagueux 45

Schopenhauer: un penseur paradoxal, par D. Geoffrion 56

Existence humaine, par Gilles Elies 69

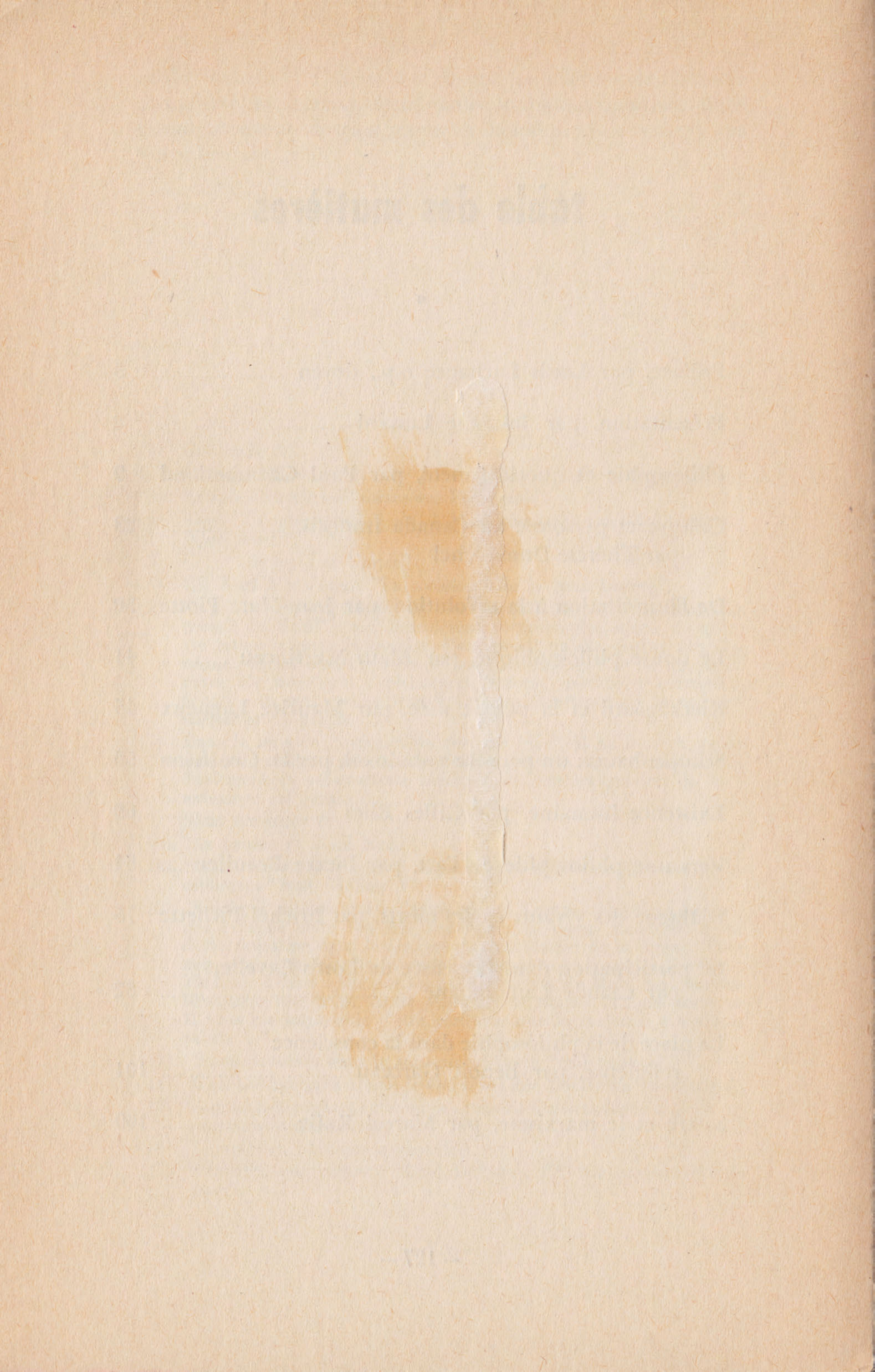
Vers une philosophie de l'art, par Pierre Beaulieu 64

Dialogue des vivants et des morts, par Michel Pichette 75

La participation dans la pensée de Louis Lavelle,
par Claude Lamontagne 82

La place de la philosophie dans la conscience
religieuse, par Benoit Garceau 101

Sartre et le marxisme, par Marcel Rafie 109





DANS LA MÊME COLLECTION

Les étudiants recommandent

Mémoire présenté à la Commission Royale d'Enquête sur l'Enseignement par l'Association Générale des Étudiants de l'Université de Montréal, juin 1962.

La littérature par elle-même

Gérard Bessette, Pierre de Grandpré, Jacques Ferron, André Langevîn, André Laurendeau, Albert LeGrand, Jean Ménard, Jean-Guy Pilon, Gabrielle Roy, Yves Thériault, Paul Wyczynski.

Genèses

Poèmes de Paul Chamberland

La poétique du songe

Introduction à l'oeuvre d'Anne Hébert par Guy Robert

Haïti et sa littérature

Maxîmilien Laroche

Nouvelles

André Major, Jacques Brault, André Brochu

L'évolution biologique

Jean-R. Beaudry

Existence et pensée

Jean Wahl